HANS FREYER

HISTORIA UNIVERSAL DE EUROPÁ

mile in acceptant



BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO CATALOGA/CYON

EDICIONES GUADARRAMA MADRID

Este libro fué publicado por Deutsche Verlags-Anstalt, de Stuttgart

con el título
WELTGESCHICHTE EUROPAS, 2.º ed. 1954

Lo tradujo del alemán ANTONIO TOVAR

> Copyright para todos los países de lengua española en EDICIONES GUADARRAMA, S. L. Madrid, 1958

Depósito Legal: M. 10.120.—1958

Impreso en España por Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A. Las ilustraciones en Huecograbado «Arte»

MANIBUS GUILELMI AHLMANN AMICI

INDICE GENERAL

Prólogo			11
l.—LA	HISTORIA COMO	TEMA	

EL ATAQUE A EGIPTO DE LOS PUEBLOS DEL MAR, 19. Los enemigos de Egipto, 21. Los ataques de 1227 y 1190, 23. Los ilirios y los dorios, 25. Los indogermanos, 27.

LAS INVASIONES DEL SEGUNDO MILENIO, 27. Los "primeros griegos", 29. La gran migración indoeuropea, 31. Los hititas y cassitas, 33. La nobleza y la mocedad guerrera, 35.

EL CARRO DE GUERRA, 36. Revolución en la técnica militar, 37. El arma nueva, 39. Egipto en el segundo milenio, 41. Nace la política, 43. El gran imperio de Thutmosis III, 45.

GRAN POLITICA, 45. El imperio egipcio, 47. Política mundial en el siglo XIII, 49. La epopeya de Troya, 51.

CULTURAS SUPERIORES, 52. Decadencia del imperio egipcio, 53. El arte del nuevo reino, 55. La alta cultura como decisión, 57. Las altas culturas como "modo de ser", 59. Problemática del concepto de cultura, 61.

MIGRACIONES DE PUEBLOS, 61. El nomadismo, 63. Qué son las migraciones, 65. La migración como destino, 67. Altas culturas y "bárbaros", 69. Movimiento y permanencia, 71.

EL TEMA DE LA HISTORIA, 72. "Positividad" de la Historia universal, 73. Tierra e Historia, 75. El concepto primitivo de patria, 77. Ritmo de las migraciones, 79. Filosofía idealista de la historia, 81. La historia como creación, 83. La historia, obra de Dios, 85.

II.—PRO Y CONTRA DE LA HISTORIOGRAFIA

HERODOTO, 89. Conciencia de la duración, 91. Calendario e historia, 93. El ojo histórico, 95. Historia y Humanidad, 97. Yorck contra Ranke, 99. DESVENTAJAS Y LIMITES DE LA HISTORIA MONUMENTAL, 99. "Figura" y

"conexión de fuerzas", 101. Imperfección de las figuras históricas, 103. Enri-

quecimiento y formación, 105. Fe e historia, 107.

EL INTERES ANTICUARIO, 108. El sentido histórico, 109. Historia y pueblo, 111. Peligros de la historia arqueológica, 113. China, 115. Historiografía romana, 117. Problemática de una "Historia Universal", 119.

LA HERENCIA Y EL PRESENTE, 121. Los "Anales de primavera y otoño", 123. Situación de Occidente, 125. Doble carácter de la historia, 127. La historia como herencia, 129. Qué sea la Historia universal, 131.

HISTORIA CRITICA. TUCIDIDES, 131. El pasado como herencia, 133. La crisis base de la historia, 135. Ventajas de la historia crítica, 137.

III.—LOS ANTIGUOS IMPERIOS

PREHISTORIA, 141. Conceptos prehistóricos, 143. ¿Historia Universal en la

época de piedra?, 145. Técnica y magia, 147.

sedentarismo, 148. Instrumento y ornamento, 149. Origen y desarrollo del lenguaje, 151. Pasos decisivos en la cultura, 153. La ley de la vida sedentaria, 155. El vivir agrícola, 157. El nomadismo, 159.

SOBERANIA, 159. Formas de vida y razas, 161. La soberanía como situación, 163. El sedentarismo como dominio, 165. Dominio y cultura, 167.

EGIPTO, 169. Surge el ser egipcio, 171. El tiempo predinástico, 173. Fundación de Menfis, 175. La permanencia, 177. El arte egipcio, 179. Construcciones para la eternidad, 181. El camino, símbolo egipcio, 183. La egipcia es ciencia práctica, 185. Dominio sacerdotal, 187.

MESOPOTAMIA, 187. Cultura de los sumerios, 189. El mundo de dioses babilonios, 191. El reino de Akkad, 193. El código de Hammurabi, 195. Reino y cultura de los asirios, 197. Destrucción del imperio asirio, 199. Civo, 201.

JUDAISMO, 203. El *Deuteronomio*, 205. Importancia universal del judaísmo, 207.

IV.-LOS DOS GRANDES MITOS Y EL PROFETISMO

MATRIARCADO Y PATRIARCADO, 211. El mito de la madre, 213. El mito de la tierra, 215. Las religiones históricas, 217. Eternidad del mito de la madre, 219. Lucha de ambos mitos, 221.

EL MUNDO MEDITERRANEO DE ASIA MENOR, 222. Dioses del antiguo mundo mediterráneo, 223. Problemas de la historia de Creta, 225. Poderío marítimo de Creta, 227. El monopolio de la navegación, 229. Comercio y cultura en Creta, 231. Los fenicios, 233. La escritura fenicia, 235.

MICENAS, 236. El mundo micénico, 237. Estructura de los primeros estados griegos, 239. Oscuridad de la época micénica, 241. Los dioses, 243. Apolo, Artemis, Atena y Afrodita, 245. Mosaico de los países griegos, 247.

HOMERO, 249. La época de Homero, 251. La nobleza en la edad media griega, 253. La muerte en Grecia, 255. Homero, gran creador de dioses, 257. El destino, 259.

DIONISO Y DEMETER, 261. El concepto de héroe, 263. La rubia diosa de los trigales, 265. El movimiento dionisíaco, 267. Helenización de Dióniso, 269. Los misterios de Eleusis, 271.

LA EPOCA DEL PROFETISMO, 272. El orfismo, 273. El orfismo y el espíritu griego, 275. Asia y Grecia, 277. Dióniso y la vida griega, 279. El profetismo y la tragedia, 281.

V.-EL HOMBRE MEDIDA DE LAS COSAS

LAS CULTURAS DEL PRIMER MILENIO, 285. Cambios en la estructura de la cultura, 287. India y China, 289. El duque de Chou y la "Orestiada", 291. Los profetas, 293. Características de las culturas superiores, 295.

EDIPO Y LA ESFINGE, 296.—El "camino" de la historia, 297. La idea del progreso, 299. Idea de lo griego en Hegel, 301. India y China, 303.

LOS DIOSES, 304. Lo griego y el humanismo, 305. Espiritualidad y sensualidad de los dioses, 307. Los dioses como forma pura del ser, 309. Lo griego y Europa, 311. Síntesis humana en Grecia, 313.

POLIS Y POLITICA, 314. El Estado como obra de arte, 315. De la política surge la "polis", 317. Historia política en el siglo VII, 319. Esparta, Atenas, Solón, 321. Situación política hacia el 550, 323. La victoria de Maratón, 325. Maestría de la política griega, 327. Pericles y Alcibíades, 329.

TRAGEDIA Y FILOSOFIA, 330. Los dioses de la tragedia, 331. Los héroes, 333. Filosofía y "polis", 335. Por primera vez Europa, 337. Unidad de la filosofía griega, 339.

EL CUERPO DEL TEMPLO Y EL TEMPLO DEL CUERPO, 341. Estilos dórico y jónico, 343. Construcciones griegas, 345. Empieza a copiarse el cuerpo humano, 347. Un arte político, 349. La plástica como historia del hombre griego, 351.

VI.—PAZ SOBRE LA TIERRA

poder mundial del Helenismo, 355. Platón y la "polis", 357. Filosofía postsocrática, 359. Extensión del helenismo, 361. Ciencia helénica, 363. Alejandro y Macedonia, 365. Grecia y Asia en Alejandro, 367. El helenismo al morir Alejandro, 369. Equilibrio de los estados diádocos, 371.

surge un continente, 372. Características del espíritu romano, 373. Italia, 375. La Roma antigua, 377. La República romana, 379. Lucha de clases en Roma, 381. La religión romana, 383. Carácter de respuesta en la política romana, 385. Roma en los siglos IV y V, 387. La batalla de Zama, 389. Pax Romana, 391.

LUCHA POR EL MUNDO Y NUEVA ROMANIDAD, 391. Polibio, Posidonio y Salustio, 393. Tiberio Graco, 395. Roma ante la nueva empresa, 397. El siglo de las guerras civiles, 399. El imperio se ensancha, 401. Triunfo de César, 403.

PAX AUGUSTA, 404. Augusto y Eneas, 405. Teología de la "Pax Augusta" 407. La obra de Augusto, 409. Fronteras del imperio romano, 411. Centro de irradiación del espíritu romano, 413. Soberanía del príncipe, 415. Poder del ejército, 417. La fe en Roma crea la unidad del orbe, 419.

EL GRANO DE SIMIENTE, 420. El Cristianismo y la historia universal, 421. Origen y primeros pasos del Cristianismo, 423. Palestina y el Judaísmo, 425. Doctrina de Jesús, 427.

VII.—EL REINO DE DIOS

LOS GERMANOS Y EL CRISTIANISMO, 431. Concepto del mundo germánico, 433. Los germanos y Europa, 435. Se deshace un continente, 437. Los germanos y el imperio, 439.

UN CONTINENTE SE DESPEDAZA, 440. Movimientos migratorios de los germanos, 441. Constantino el Grande, 443. Política germánica de Constantino, 445. Las invasiones de los bárbaros, 447. El primer Occidente, 449. Aunque deshecho, sigue el imperio, 451. Restauración del imperio por Justiniano, 453. Surge el Islam, 455. Qué significa la irrupción árabe, 457. Perece la antigüedad, 459.

POTENCIAS CONSERVADORAS: EL IMPERIO, 459. ¿Quién es el imperio?, 461. Los eslavos, 463. Los eslavos y Bizanzio, 465. Los apóstoles Constantino y Metodio, 467. El Césaro-Papismo, 469. División de las iglesias, 471.

FUERZAS CONSERVADORAS: LA IGLESIA, 473. La Iglesia primitiva, 475. Organización de la primitiva Iglesia, 477. Jerarquía eclesiástica, 479. Constantino el Grande, 481. La Iglesia romana en el siglo v, 483. La Iglesia y Occidente, 485.

TRANSMISION DE LA HERENCIA AL NORTE, 486. "Renovación", signo de Occidente, 487. Los pueblos labradores, 489. Teodorico el Grande, 491. Los merovingios, 493. Los lombardos y el Papado, 495. Gregorio I e Inglaterra, 497. San Bonifacio, 499. La decisión del año 751, 501. El nuevo imperio franco, 503. Carlomagno, 505. Occidente hacia el 800, 507. Carlomagno y la Iglesia, 509. Unidad de Occidente, 511.

EL REINO DE DIOS EN LUCHA, 511. Sentido universal del imperio, 513. El Cristianismo no mata a los antiguos dioses, 515. El cristianismo occidental, 517. El sentido del imperio, 519. Las invasiones germánicas, 521. La política mediterránea, 523. El emperador y los papas, 525. Alianza de imperio e Iglesia, 527. El reino de Dios del Occidente, 529. Francia e Inglaterra, 531. Los Estados soberanos, 533. Dante y el imperio, 535.

VIII.-EL REINO DE LA RAZON

EL MUNDO GOTICO, 539. Las catedrales románicas, 541. Surge un nuevo estilo, 543. El arco en ojiva, 545. La Escolástica, 547. Tomás de Aquino, 549. Se multiplica el Occidente, 551. La reconstrucción de Occidente, 553. Borgoña, Italia, Alemania, 555. Territorios señoriales e imperio, 557. Los Habsburgo, 559. Los caballeros teutónicos, 561.

SECULARIZACION DE LA CRUZ Y RENACIMIENTO DE LA MEDIDA HUMANA, 562. La razón, 563. Secularización del Cristianismo, 565. El concepto de Renacimiento, 567. Se descubren el mundo y el hombre, 569. Renacimiento y antigüedad, 571. El Humanismo, 573. Rafael, 575. Miguel Angel, 577.

LA TIERRA SE VUELVE REDONDA, EL MUNDO, INFINITO, 577. Cristóbal Colón, 579. Se amplía la imagen de la tierra, 581. El conquistador, mensajero de la fe, 583. Afán de descubrimientos, 585. España y Portugal dividen la tierra, 587. Descubrimientos cosmológicos, 589. La ciencia occidental, 591. Ciencia y Cristianismo, 593. Matemáticas y mecánica, 595. Galileo Galilei, 597. Europa se da cuenta de lo que es, 599.

EL BURGUES LUTERANO, EL ADELANTADO CALVINISTA Y EL JESUITA, 600. Teísmo racional, 601. Erasmo de Rotterdam, 603. Martín Lutero, 605. El Lutero doble, 607. Calvino, 609. Calvinismo y política, 611. El Concilio de Trento, 613. Ignacio de Loyola, 615. Occidente durante la Reforma, 617.

EL ESTADO RACIONAL Y LA POLITICA DE LOS GABINETES, 618. Maquiavelo, 619. El Estado moderno, 621. El Imperio de Carlos V, 623. Francia apoya a los protestantes, 625. El Estado y las luchas religiosas, 627. La Guerra de los Treinta Años, 629. Catolicismo y protestantismo universales, 631. Europa y la navegación, 633. Racionalización de los Estados, 635. Absolutismo y mercantilismo, 637.

LA RAZON COMO MUNDO FLORECIENTE, COMO SOBRIEDAD Y COMO TERROR, 638. La "Ilustración", 639. Metafísica y matemáticas, 641. La "Ilustración" y el Estado, 643. La historiografía de la "Ilustración", 645. Arquitectura y Música, 647. El Barroco, estilo del tiempo, 649. Juan Sebastián Bach, 651. Rousseau, 653. La Revolución Francesa, 655. Política exterior revolucionaria, 657. Napoleón, 659. Napoleón "condottiero retardado", 661.

IX.—DECISION DE FUTURO

MATERIA Y ESPIRITU DEL SIGLO XIX, 665. La "nation armée", 667. Napoleón, heredero de la revolución, 669. Los reformadores prusianos, 671. Metternich, 673. La fuerza conservadora, 675. Goethe, 677. El año 1840, 679. El espíritu del siglo XX, 681. Crecimiento de las masas, 683. Surge la "sociedad industrial", 685.

TECNICA Y DECISION, 686. Fe en el progreso técnico, 687. La revolución industrial, 689. La proletarización, 691. Punto de partida del marxismo, 693. Po-

lítica social, 695. La cuestión social en Inglaterra, 697. Política universal inglesa, 699. Francia, 701. Italia y Alemania, 703. Política realista de Bismark, 705. El equilibrio europeo, 707.

EL OCCIDENTE SE ENCUENTRA A SI MISMO, 707. El imperialismo, 709. La industrialización se hace universal, 711. Los pueblos nuevos y Europa, 713. La historia de Europa se hace universal, 715.

LAS NUEVAS POTENCIAS MUNDIALES, 715. Estados Unidos, 717. La Guerra de Secesión, 719. U. S. A., potencia mundial, 721. Rusia y Occidente, 723. Japón, 725. Japón y Europa, 727. Japón lo pone todo en juego, 729.

LA EPOCA DE LAS GUERRAS MUNDIALES, 729. La historia actual, 731. Europa sólo existe abierta al mundo, 733. Los jinetes del Apocalipsis sobre Europa, 735. Europa y su herencia, 737. El presente europeo, 739. Herencia y responsabilidad, 741.

INDICE	DE	PERSONAS	Y	MATERIAS	·	 	 	 	 	 	743
INDICE	DE	ILUSTRACIO	ON.	ES		 	 	 	 	 	751

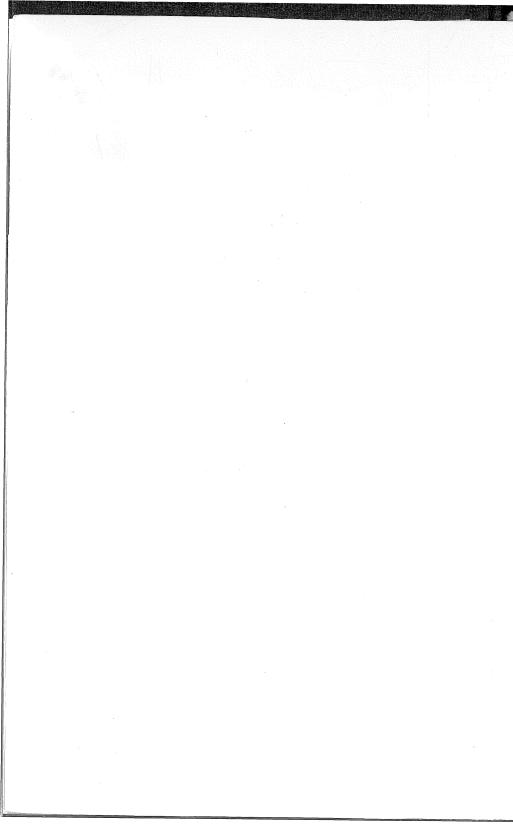


INDICE DE ILUSTRACIONES

Batalla contra los "Pueblos del Mar". Relieve egipcio del siglo XII an-	
tes de Cristo. Procede de Medinet-Habu	48
Carro de guerra tebano, hacia 1400 a. de C. De la tumba del rey Me-	
na de Tebas (Alto Egipto)	49
Tumba egipcia del rey Serpiente	49
Neje y su madre NefretMunich, Gliptoteca	64
La reina Nefretita. 1300 a. de C. Procede de El-Amarna. Fué esposa	
de Amenofis IV, llamado Echnaton, suegra de Tutankamen, y	
se encontró en 1912	65
Ramsés II. 1230 a. de C. Granito, 3,14 m. de alto. BerlínMuseo	
egipcio	176
La reina en adoración. Tebas.—Tumba de Nefertari. Valle de las Rei-	
nas	177
Leona moribunda. (Relieve asirio)	192
Guerrero moribundo. Del templo griego de Afeya, Egina	192
Atena meditabunda. Siglo V a. de C	193
Joven del Partenón. Hacia el 500 a. de C. AtenasMuseo de la Acró-	
polis	224
Cabeza del joven de Maratón. Hacia el 400 a. de C. Atenas.— Museo	
Nacional	225
Cabeza de muchacho. Hacia el 430 a. de C. Munich.—Gliptoteca	240
Praxiteles.—Cabeza de Hermes de Olimpia. Hacia el 340 a. de C.	
Museo de Olimpia	241
Toilette de la casada. Fragmento de las Bodas de Aldobrandini.—Bi-	
blioteca Vaticana	304
Flantista bailando. Tarquinia.—Tumba del Triclinium. Siglo v a. de C.	304
Tumba de dos soldados en Salamina. Siglo v a. de C	305
Dioses eleusínicos. Siglo v a. de C	32 0
Una Bacante. Madrid.—Museo del Prado	321
Danza báquica. Madrid.—Museo del Prado	368
Anfora ática del siglo v a. de C	369
Cabeza de joven romano. Hacia el 150 a. de C. BerlínMuseo An-	
tiguo	384

Sacrificio de Marco Aurelio ante el templo de Júpiter. Roma.—Palazzo	
dei Conservatori	385
Acueducto de Segovia. España	400
Puente romano en Asturias. España	400
Cristo guerrero. Mosaico bizantino del siglo vi. Rávena.—Museo Ar-	
zobispal	401
Abside de San Apollinare in Classe. Siglo VI. Rávena	416
La emperatriz Teodora y su corte. Siglo vi. Rávena.—San Vitale	417
La Virgen en su trono. Siglo VI. Rávena.—San Apollinare Nuovo	417
Palacio de Teodorico. Mosaico del siglo vi. Rávena.—Nave de San Apo-	
llinare Nuovo	432
La ciudad "in Classe". Mosaico del siglo vi. Rávena.— San Apollina-	
re Nuovo	432
Giotto.—San Francisco ante la Plaza de Asis.—Basílica de San Francisco.	433
Lorenzetti.—Vida ciudadana. Siena.—Ayuntamiento	448
Lorenzetti.—El Buen Gobierno. Siena.—Ayuntamiento	448
Capilla de los Españoles.—La Iglesia militante. Fragmento. Florencia.	449
Capilla de los Españoles.—La Iglesia triunfante. Fragmento. Florencia.	449
Catedral de Aquisgrán	464
Abadia románica de Maria-Laach. Siglo XII. Renania	464
Pórtico de la Gloria de Compostela. España	465
Catedral de León. España	480
Alcázar de Segovia. España	481
El Dante. Busto en bronce de artista desconocido del siglo xv. Nápo-	5 4 A
les.—Museo Nacional	544
Sebastiano del Pombo.—Cristóbal Colón. Nueva York.—Museo Me-	
tropolitano	545
Leonardo da Vinci.—Estudio de proporciones. Dibujo. Windsor.—Bi-	
blioteca Real	560
Leonardo da Vinci.—Estudio anatómico. Dibujo. Windsor.—Biblio-	
teca Real	560
Vuelta a la antigüedad: Apolo griego y Esclavo moribundo, de Mi-	
guel Angel	561
Miguel Angel.—Cabeza de David. Florencia.—Galería de la Academia.	576
Rafael.—El Cardenal. Madrid.—Museo del Prado	577
Tiziano.—El Emperador Carlos V en la batalla de Mühlberg. Fragmen-	
to. Madrid.—Museo del Prado	592
Tiziano.—Felipe II. Madrid.—Museo del Prado	593
Jean Clouet.—Enrique II de Francia. Florencia.—Uffizi	608
Hans Holbein.—Enrique VIII de Inglaterra. Castillo de Windsor	609
Sánchez Coello.—San Ignacio de Loyola	624
Lucas Cranach.—Martin Lutero en 1530. Weimer.—Museo Provin-	
cial	625
Rubens.—El Jardín del Amor. Madrid.—Museo del Prado	672

gonard.–	arte de la Fuga. Partitura original
ya.—La	Vendimia. Cartón para tapiz. Madrid.—Museo del Prado.
	Gallina Ciega. Cartón para tapiz. Madrid.—Museo del
	ore el Rhin en Colonia, el puente colgante más largo de
	MAPAS
	MAPAS
ecia	
imperio	MAPAS griego



PROLOGO

Este libro trata de Europa, o más precisamente, del Occidente; en lo más íntimo versa incluso sobre el presente de Occidente y su futuro. Es verdad que trata de ello dando un rodeo por el pasado de cinco mil años. ¿Puede tratarse de Europa de otro modo que del bistórico, y cuando se piensa en él seriamente, de otro modo que dando la vuelta por la historia universal? Europa es, no por naturaleza, sino por historia, un continente, esto es, un todo. Y asimismo el Occidente es una realidad en la historia universal. Que sepa dar cuenta de cinco mil años, sea responsable de cinco milenios y se aperciba de sí mismo en estos cinco milenios, constituye no sólo su conciencia, sino su misma csencia.

Quien hoy dice historia universal se encuentra, desde luego, con el escepticismo, especialmente cuando entiende este concepto en sentido no de sumario, sino de especie, esto es, cuando supone la unidad de la historia universal. Corresponde a las más sólidas hipótesis de trabajo de la ciencia histórica moderna, que sólo debe hablarse de historia allí donde ha existido una esencia real que ha tenido tal historia como destino propio: particularmente un pueblo, un estado, un imperio, incluso un grupo de estados relacionados, una comunidad de pueblos, un círculo cultural. De esto se deduce la conclusión de que la historia universal puede ser sólo la suma de las múltiples historias particulares, y si tiene la pretensión de ser más que esto, de ser unidad, entonces es un destino sin nadie a quien afectar, una proposición sin sujeto y, como Spengler decía, "una función".

Detrás de este escepticismo está toda la gran ciencia histórica del siglo XIX, y por esto hay que tomarla tan en serio. Sólo porque el material histórico, se creía, había sido antes dotado ricamente de ideas ra-

cionales, resplandecía en él algo como una unidad de la historia universal; pues se limitaba a reflejar lo que en él se había lanzado en haces luminosos: el progreso de la ilustración, la victoria de la razón sobre la barbarie, el ascenso del hombre a la Humanidad. Contra esta metafísica de las ideas racionalistas impuso el siglo XIX el realismo del pensamiento histórico. Entonces se formó la moderna ciencia histórica, pero entonces naufragó también la creencia en la unidad de la historia universal. La historia universal se descompuso en las historias de los pueblos, estados, imperios, culturas. Yo no creo que podamos retroceder después de tal decisión.

Cosa bien distinta sería, desde luego, si se descubrieran en la realidad histórica energías que exceden y traspasan los continentes y los milenios; movimientos de alcance universal; acontecimientos que abren la puerta entre épocas y círculos culturales, que incluso los trasponen e intercomunican. Así se descubrirían en la historia realidades que por su mismo contenido son de naturaleza universal, y precisamente el realismo del pensamiento histórico volvería a conducirnos a la idea de la unidad de la historia universal. Tales fuerzas y movimientos existen; citemos como ejemplo las grandes migraciones desde el II milenio antes de Cristo hasta el 1 de nuestra Era.

Y algo muy distinto sería si existiera un ser histórico real, que desde antiguo hubiera recibido y elaborado influencias, que hubiera irradiado efectos del espíritu y del poder, que a veces se hubiera encerrado y retirado en sí mismo, a veces hubiera abarcado todo el globo terráqueo: un ser histórico que a la vez hubiera estado abierto a la historia universal y cuya historia, por consiguiente, no pudiera ser escrita, aunque se escriba su historia universal. Un ser de tal especie es Europa.

Ciertamente, ninguna historia puede ser imaginada sin un determinado sujeto, y con esto está dicho que no hay historia de la humanidad en conjunto. Sin embargo, la historia de Europa es por su origen, desarrollo y significación, historia universal, y no existe, por lo menos hasta ahora, historia universal fuera de la historia universal de Europa; sólo desde ahora y en el futuro habrá una historia universal de la tierra entera. Entiéndase así el título de nuestro libro. Suena pa-

radójico porque parece que está lógicamente sobredeterminado. Pero la paradoja es, completamente en serio, verdad. La época de las guerras mundiales en que vivimos imprime su trágico sello sobre esta verdad.

El lector observará muy pronto que en este libro no hemos contado o narrado historia, no la hemos "escrito", antes bien consideramos la historia pensándola. Consideración meditabunda de la historia: con estas palabras ha designado Hegel su empresa de una filosofía de la historia universal. Llámese también así nuestro libro, si se quiere: una filosofía de la historia. Pero es una filosofía de la historia por su contenido, una filosofía de la historia por acontecimientos, una filosofía de la historia con fechas. Pertenece a las convicciones fundamentales, a las propias tesis de este libro, la afirmación de que la historia de la filosofía no debe ser sólo lógica del pensamiento histórico (lo que suele ser hoy por lo general) o doctrina de las categorías generales del acaecer histórico, sino que tiene que volcarse completamente en el contenido de la historia. La historia es imprescindiblemente irrepetible y fáctica. Tenemos que tomarla tal cual ha sido. No se disuelve en ningún pensamiento general, sino que consiste en tales y cuáles acontecimientos. Esta factibilidad de la historia no puede en modo alguno disolverla o superarla teóricamente la filosofía, ni tiene a ello ningún derecho. Tampoco tiene nada que hacer con las realidades históricas, va que fueron individuales y por una sola vez; son estas realidades y no otra cosa lo que ella ha de "considerar meditando". Querer construir de modo racional la historia de la humanidad, sería un pensamiento de anteaver; pero simples consideraciones sobre los principios generales conforme a los cuales podría ser ordenada, sobre las reglas que más o menos aparecen en ella, sobre los motivos constantes que en ella se observan, rozan sólo la superficie de la realidad histórica, y no comprenden ni su dureza ni su profundidad. Frente a la historia, la filosofía se encuentra ante todo en el peligro de disolver el objeto sobre el que piensa. La situación es semejante a la de la moderna filosofía de la naturaleza. Iqualmente hoy existe sólo filosofía de la naturaleza en la más intima proximidad a los experimentos físicos y biológicos.

El lector observará además que nuestro libro, a pesar de ello, sólo a partir del capítulo III toma los hilos de los acontecimientos de dimen-

sión universal. Los dos primeros capítulos no siguen el orden cronológico, sino que se concentran cada uno sobre un tema: el primero, sobre el tema de la historia como tal; el segundo, sobre el tema de la historiografía. Estos dos capítulos son, por consiguiente, no consideración de la historia, sino reflexión sobre ella; no historia, sino historiología. ¿Es demasiado atrevimiento osar presentar al lector, además de una historia universal completa, una historiología a modo de introducción (o al menos los fundamentos de ella), y al gran periplo que conduce a través de cinco milenios, anteponerle otro menor que guía a través de la teoría de la historia? Esperamos, por el contrario, que el primer rodeo es útil para el segundo, ayuda a abreviarlo, e incluso quizá es lo único que lo hace posible. Pues no se podría hablar de cinco milenios con la brevedad de mil páginas si no llegáramos primero a un acuerdo sobre el lenguaje conceptual de que nos servimos, sobre los axiomas de que partimos, y sobre los objetivos que nos proponemos. La decisión de filosofar en realidades no es, en modo alguno, idéntica con la renuncia al trabajo conceptual; las realidades transcurren siempre con amplitud infinita, y el que las reduce a epítome es, como dice Hegel, el espíritu. Que tenga, pues, el lector paciencia si sólo en nuestro tercer recorrido comenzamos a tratar del estilo universal de Europa por su orden y, mientras llegamos a ello, que tenga la bondad de acordarse de las tesis generales, que con la mejor intención hemos expuesto al comienzo.

La historia, vista por encima de tan grandes tiempos y espacios, puede conducir a opiniones y estados de ánimo comparables a los que la grandiosa ciencia de la naturaleza transmite a sus adeptos. Las épocas se vuelven fases, las resistencias se transforman en apoyos, las enemistades, en comunidad, en una misma causa, las derrotas, en victorias, y la coherencia del todo llega a ser casi como un sentido corpóreo. Lo mismo que el investigador de ciencias naturales aprende a ver un mundo en lo infinitamente pequeño, un sistema cósmico en una partícula de polvo, así, a nosotros, el pasado se nos vuelve presente, lo distante en el tiempo se nos torna contemporáneo. Y, como a aquél, en las comparaciones con que mide los movimientos de los mundos le resuena la armonía del todo, así, el historiador que lanza una ojeada a la historia

universal, experimenta como un presentimiento de aquella palabra, según la cual mil años son ante El como un día, y cien años como una vigilia nocturna.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Yo comencé este libro el 3 de septiembre de 1939 y lo concluí a comienzos del verano de 1945. A nadie le sorprenderá que los años en que fué escrito se hayan grabado por fuera y por dentro en él. Sería para mí como una infidelidad y casi como una falta de honor, si yo hubiera intentado borrar ese color del tiempo o sustituirlo por otro nuevo. Poder olvidar es un amable don de la vida, pero olvidar demasiado de prisa, y si es posible con una finalidad, es un peligro para el espíritu. Además, es dudosísimo que tal intento hubiese podido lograrse. La historia universal—también la historia universal de Europa—es, salvo si no se quiere escribir un puro resumen, siempre un lance personal, determinado por la persona que lo hizo y por la hora histórica en la que se hace; lo cual, por lo demás, ni contradice a la pretensión de que contenga verdad histórica, ni al deber de ponerse delante de la ciencia estricta.

Por ello he dejado el texto puede decirse que sin modificar. Sólo en algunos puntos, donde la relación con el tiempo saltaba a la vista he introducido cambios; y a la vez se ha impuesto que un presente o un futuro se hayan transpuesto en pretérito. Unos pocos errores, que la crítica me ha señalado de modo que he de agradecer, han sido suprimidos.

El libro se ha ganado satisfactoriamente muchos amigos en su primera edición (1948). Sus tesis y sus intentos de explicación han encontrado a veces contradicción, pero la mayoría de las veces aprobación; sus disimuladas esperanzas y sus aún más disimuladas advertencias han sido evidentemente comprendidas por muchos. En apariencia con nueva figura, por dentro lo mismo, aparece por segunda vez, en una situación histórica que ciertamente ha cambiado de modo esencial, pero en la que el convencimiento de que la unidad de Europa está fundada en una historia de varios milenios es no menos necesario.

LA HISTORIA COMO TEMA

;

EL ATAQUE A EGIPTO DE LOS PUEBLOS DEL MAR

En la portada del templo de Amón de Medinet-Habu, que construyó Ramsés III, está representado en vivo relieve el ataque de los pueblos del mar a Egipto y la victoria del Faraón. Se ve la lucha alrededor de los carros de combate y de las carretas de cuatro pares de bueyes en las que los atacantes atravesaron toda Anatolia y Siria, y con los que, como verdadera emigración de un pueblo, cayeron sobre Egipto. Otra ilustración del ciclo reproduce la lucha naval, pues el ataque se hizo al mismo tiempo por mar y por tierra. Las galeras egipcias perforan las barcas enemigas, cuyas tripulaciones son sacrificadas; desde la orilla atacan secciones cerradas de arqueros con rociadas de flechas, mientras combate la flota. La victoria del Faraón fué completa. Con el corazón lleno de planes, según celebran las inscripciones, cayeron las tribus bárbaras sobre Egipto, guerreando por tierra y por mar. Los que vinieron por tierra, tuvieron detrás a Amón-Rê, que los aniquiló; los que entraron por las bocas del Nilo, fueron como pájaros que se prendieron en las mallas de una red.

En efecto, la doble victoria que ganó Ramsés III en el año octavo de su reinado, alrededor de 1190 a. C., salvó a Egipto una vez más. En los años anteriores y siguientes, Ramsés III tuvo que luchar contra las tribus líbicas, que desde el Oeste se precipitaban contra el valle del Nilo, y las venció en dos grandes batallas. La presión de los libios contra la frontera occidental de Egipto, que ora aparece como un ataque de ladrones, ora como campaña de conquista, ora en forma de pura infiltración y de migración subterránea, es un tema viejísimo en la historia política de Egipto. Ultimamente, treinta y siete años antes, el rey Meneptah había aniquilado en una sangrienta batalla de seis horas un ejército libio de 30.000 hombres que marchó sobre Menfis. Ya en-

tonces, y lo mismo bajo Ramsés III, los ataques de las tribus líbicas están en clara relación con la invasión que se produce desde el Norte contra Egipto, incluso en el sentido de que los ataques permiten reconocer una cooperación planeada de ambos grupos de atacantes. Los "habitantes de la arena" y los "pueblos del mar", el Sáhara y el Mediterráneo, están en coalición contra la cultura egipcia, que tenía 2.000 años.

Entre los libios hay tribus de peligrosa vitalidad y habilidad guerrera; dos siglos más tarde se apoderaron del trono de Egipto. Pero el golpe propiamente amenazador y en realidad más peligroso es, tanto en 1227 como en 1190, el que viene del mundo marítimo e insular del Norte. Desde allí no ataca el desierto, contra el cual Egipto ha trazado desde el principio su frontera, y que aunque no sea más que como frontera pertenece a su mundo, sino que desde allí Europa, intranquila e indecisa, envía sus oleadas que se rompen como olas contra el espacio dotado de forma. No es el exterior acostumbrado contra las fronteras acostumbradas, sino la lejanía, que se echa encima emigrando.

Egipto es tan conservador, que durante más de un milenio ha tenido incluso los mismos enemigos; siempre los nubios, siempre los libios, siempre los beduinos de la península del Sinaí, siempre los pequeños estados de Siria. Vencerlos y pacificarlos significaba mantener desde el centro en orden los bordes del mundo. Sólo la invasión y el dominio de los hicsos ha roto durante un siglo la continuidad, y sólo desde Thutmosis III, que sometió realmente Siria y llegó hasta el Eufrates, esto es, sólo desde 1480, hay para Egipto "política", es decir, situaciones de fuerzas en vibración que están determinadas desde dos polos, y que por esto deben ser tenidas continuamente ante los ojos y en la voluntad. El espíritu egipcio nunca comprendió estas relaciones exteriores con los grandes imperios de Asia anterior, lo mismo que con la potencia marítima de Creta, de otro modo que como funciones del centro faraónico, y explicó los tratados como sumisiones; los negocios comerciales, como tributos, y los espacios enemigos, como bordes.

Pero en las invasiones de pueblos irrumpe la lejanía misma, la lejanía informe e indomeñada, hasta el delta del Nilo. Aparece en el plan algo que no ha de ser interpretado simplemente como borde, ya

que es pura impulsión hacia el centro, y viajó tanto tiempo desde origen desconocido, hasta que se presentó allí. Lo nuevo e incómodo del tenómeno se refleja incluso en los términos de las inscripciones. Las islas estaban en desorden, alborotadas unas contra otras, dice una inscripción en Medinet-Habu. Los atacantes son llamados "las gentes del Norte venidas de todos los países". Los lugares de donde vienen son llamados "los países del mar", o simplemente "las islas": así aparecela turbulenta Europa vista desde la tierra firme de las antiguas culturas. Los pueblos, se nos dice, habían partido de sus islas, se habían expandido de golpe; ningún país les había podido resistir, el imperio de los hititas se derrumbó, y con la llama del fuego delante de sí habían continuado hacia adelante contra Egipto. Sólo la victoria, que eliminó el peligro, permitió después volver a la antigua terminología y hacer aparecer la derrota de aquellos que se habían lanzado contra las fronteras de Egipto como el triunfo natural que les era debido a Amón-Rê y al Faraón.

Conocemos por las inscripciones egipcias el catálogo de los pueblos que tomaron parte en los ataques. Desde luego es difícil, y en parte imposible, decidir la relación, con los nombres conocidos de países y pueblos de estos nombres, tal cual aparecen transcritos en los jeroglíficos. Nos quedamos en la duda de si se trata de pueblos enteros emigrando, de si son astillas arrancadas de aquéllos, de si son corrientes migratorias lanzadas en descubierta o perdidas, de si tenemos comitivas gigantescas y compañías de aventureros, o sólo restos y ruinas de pueblos que han sido arrastrados en una inundación. Además, es conocido que los nombres étnicos, en las épocas de invasiones, son de rara fluidez y transmisibilidad. En una noche pueden extenderse o reducirse. Se pueden quedar adheridos al país recorrido, o bien desaparecer de nuevo junto con sus portadores. Pueden desteñirse por la simple vecindad o calar hacia abajo en caso de invasión, o también subir hacia arriba. Pueden ser también usurpados por pequeñas minorías o extenderse a grandes territorios, ya en boca de extraños, ya en la propia.

Con todo, el catálogo egipcio de los pueblos del mar es un documento de primer orden, y ya los nombres, por cuestionable que sea su explicación en detalle, dan una idea de la amplitud y volumen de los

movimientos de dimensión universal de los que tomó impulso la expedición de los pueblos del Norte contra Egipto. Como contingente principal de enemigos, cita el informe de Ramsés III a las dos tribus estrechamente relacionadas de los pursta (que son los filisteos del Antiguo Testamento) y de los zaccari. Su sede histórica está en la costa de Palestina, donde conquistaron la zona costera fértil y las viejas ciudades, una vez que fueron rechazados de Egipto. Pero primitivamente proceden de la isla de Kaptor, esto es, de Creta. En todo caso, esto es seguro de los filisteos, que mantuvieron durablemente el nombre de cretenses, según demuestra múltiples veces el uso lingüístico del Antiguo Testamento. En la gran catástrofe de hacia 1400, que dejó en ruinas las ciudades y palacios de Creta, y colocó a la isla bajo el dominio de príncipes aqueos, ellos fueron lanzados o expulsados, y entonces cayeron (o cayó una parte militarmente organizada de ellos) sobre Egipto.

Junto a los pursta y zaccari se citan en el victorioso parte de Ramsés III los tursa, serdana y sakarusa, además de los danauna "de las islas" y los oases "del mar"; entre los pueblos del mar que venció Meneptah en el año 1227, aparecen, además, los agaiwasa y los luka. Los sakarusa son quizá los sículos, que entonces todavía no habían sido reducidos a Sicilia, sino que estaban establecidos en Italia Meridional; los serdana deben ser las gentes de Cerdeña. Los luka son los licios, los tursa, los piratas tirrenos, es decir, los mismos cuya mayor parte llegó al Oeste, a Etruria, donde quedó grabado su nombre para la historia universal. Los agaiwasa, finalmente, son quizá los aqueos y los danauna los dánaos de Argos *; sólo que, como ya hemos dicho, tales comparaciones lingüísticas nada preciso dicen sobre el punto de origen y sobre la condición étnica, pues todo el mundo de poblaciones, cuyas extremidades atacantes son iluminadas momentáneamente por las inscripciones egipcias, no está quieto, sino en movimiento, y desde luego que no estaba formando pueblos. Es como si los grandes nombres, que más tarde tienen un eco claro en Homero y en los historiadores, ondearan aquí a una luz de llamaradas, como banderines, por encima de una tropa de vencedores que se reúne un instante y en un

^{*} Sobre los problemas de estas atribuciones, v. Eduard Meyer, Geschichte des altertums, II, 1, p. 555 y ss.

instante se deshace en polvo. Quizá realmente, como Spengler pretende, el nombre de aqueos fué por algún tiempo un nombre genérico

para héroes marinos en el Mediterráneo oriental.

Individualmente, los pueblos del mar son durante largo tiempo conocidos de los egipcios: como mercenarios en los ejércitos del país o extranjeros, como pacíficos inmigrantes, como temibles piratas y, en ocasiones ya antes (así los serdana), como guerreros ladrones en ataque cerrado. Casi todos los nombres de estos pueblos aparecen en las inscripciones desde la época del Amarna, lo mismo que en los archivos hititas de Boghazhöi. Su figura, sus rasgos fisonómicos, su tocado, su traje y armamento aparecen desde mucho tiempo antes en los relieves

egipcios.

Lo peculiar de los dos grandes ataques de 1227 y 1190 es que las bandas que navegan bajo la bandera de estos nombres atacan en movimiento; es verdad que de varia composición, pero con dirección unitaria. Los ríos humanos que lanza el gran espacio del mar y de las islas se agrupan como una verdadera emigración. Eduard Meyer, en su comparación, recuerda las tropas de los cinerios y escitas en el siglo VII, la invasión de los celtas en la península balcánica y hacia Asia Menor en el siglo III, la expedición de los cimbros y teutones en el II. Qué distancias habían recorrido los emigrantes, qué habían perdido de sus componentes en el camino, qué habían arrastrado consigo de elementos extraños, no se puede decir. Pero algunos puntos se pueden fijar. El más importante es que produjeron la ruina para siempre del Imperio Hitita, cuya fortaleza ya no era grande. Con ello fueron completamente alteradas las circunstancias políticas del mundo del Asia anterior; también el Imperio Asirio hubo de percibir los efectos de estas alteraciones. La invasión se dirigió después hacia Siria; Chipre y las ciudades de Siria fueron asoladas, el país de los amorreos fué devastado hasta el aniquilamiento de la población. Y desde allí se siguió la marcha sobre Egipto.

Visto de esta manera el ataque de los pueblos del mar sobre Egipto, es el espumante fin de un movimiento que ya había recorrido amplias zonas de las culturas del Asia anterior y había dejado detrás de su marcha visibles huellas de destrucción, lo mismo que la inundación de

un mar alborotado cuando llega al último dique. Por esto pudieron los dos Faraones Meneptah y Ramsés III eliminar el peligro, especialmente después que Setnakht, el padre de Ramsés III, tras un paréntesis de decadencia política, había organizado otra vez una monarquía poderosa. Si hubiera sobrevenido el ataque de los pueblos del mar en este paréntesis, hacia 1210, cuando discordias por el trono, usurpaciones, años sin rey, debilitaban las fuerzas del imperio, Egipto es de suponer que habría sucumbido como ante el ataque de los hicsos, 500 años antes, o como en la época siguiente, a partir de 945, en la que un dominio extranjero sucede a otro.

Vemos, por consiguiente, la gran migración de pueblos de los siglos XIII y XII, desde su fin y desde fuera, cuando la vemos desde Egipto, y los relieves que nos han servido de punto de partida son sólo como si se levantara un telón y nos permitiera por un momento contemplar un espacio vacío lleno de acontecimientos inimaginables. Deberíamos—precisamente al contrario de la tesis egipcia acerca del centro y los bordes del mundo—tomar posición entre los movimientos mismos de los pueblos en marcha, deberíamos salir del mundo de la permanencia egipcia al de la historia que acontece, para reconocer el conjunto, o incluso sólo la medida de los movimientos de pueblos, que aquí se nos muestran como la definitiva victoria del Faraón sobre los barcos, los carros de combate y las carretas de bueyes de los bárbaros.

Sólo en muy toscas líneas generales se puede bosquejar de qué se trata. En cierto momento, en el siglo XIII, penetra una nueva tribu indoeuropea desde el Norte en la península balcánica y se apodera de su parte Noroeste: los ilirios. Con esto el andamiaje que se ha formado en las migraciones desde el año 200 en el espacio del mar Egeo es destruído y puesto de nuevo en movimiento. Por todo el continente griego, por el mundo de islas hasta Asia Menor, hasta Italia, alcanzan los efectos del empujón. Este afecta en primer lugar a las tribus griegas del Noroeste y a las tracias vecinas. Los frigios y los misios son expulsados, salvo pequeños restos, y pasan por los estrechos hacia Asia Menor. Se encuentran allí en los desórdenes que preceden y siguen a la caída del Imperio Hitita, toman parte en la catástrofe de éste y con ello obtienen

sedes nuevas, en las que siempre guardaron la memoria de su origen europeo.

Del modo más directo fueron afectadas por el impulso de los ilirios las tribus griegas del Noroeste. Son expulsadas de su país entre la costa adriática y las cordilleras del Pindo, se derraman como una corriente de muchos brazos por el continente griego y se establecen en casi todos los territorios-Atica es la excepción más importante-por encima de la población eolia y aquea. Tal es la consecuencia de más trascendencia en la historia universal de la invasión iliria: la llamada "migración doria". Acerca del modo, el ritmo y velocidad de esta invasión, las leyendas griegas que se formaron más tarde y que están aderezadas por los genealogistas, no dicen casi nada. Mucho, pero desde luego no todo lo que podemos saber, lo forman las conclusiones que se pueden sacar sobre la distribución de tribus y dialectos en la época histórica. Evidentemente, el movimiento invasor hay que imaginárselo, en parte, como el murmullo de muchas corrientes; en parte, como un grandioso avance. Esto se aplica especialmente a los dorios, cuya marcha se diferencia claramente de las otras invasiones, tanto por su significación histórica como en la conciencia de la orgullosa tribu de los guerreros con lanza (dory). En estas invasiones fué destruído el mundo de las ciudadelas micénicas, y en ellas perecieron los restos que hacían eco a la cultura minoica de Creta. Una y otra cosa se debió principalmente a los dorios, que penetraron en la Argolide, el corazón del mundo micénico, y por otra parte dorizaron Creta hasta su extremidad oriental; la época aquea de la isla se hunde en el olvido; el rey Minos se convierte en el antepasado del modo de vida dorio, tal cual fué para Heródoto y Platón.

No sólo el posterior orden (kosmos) dorio, sino que todo el mapa en relieve del espíritu griego está planteado y prefigurado en estas invasiones. Sólo en ellas se construye la Grecia de significación histórica, la Grecia griega, más sobre las ruinas que sobre las bases de la cultura micénica, más de la fuerza creadora elemental de las nuevas estirpes que de la herencia de la época aquea, que se convierte en la edad heroica de sus propios mitos.

La invasión de los dorios pasó por encima del mar, y a través de los

puentes de las Cícladas meridionales alcanzó las penínsulas que sobresalen del continente anatólico. Quizá, al menos en parte, fué principalmente el ataque sobre el Peloponeso, dirigido no por tierra firme, sino, al modo vikingo, desde la base de las islas. Además, las islas y las costas de Asia Menor fueron definitivamente alcanzadas por los efectos mediatos de la gran migración griega. Pues a ellas pasaron aquellos pueblos y aquellas corrientes de fugitivos que habían sido barridos del continente. En la época micénica había alcanzado la expansión de los aqueos en la cuenca oriental del Mediterráneo hasta Rodas, Chipre y Panfilia. La costa occidental de Asia Menor había sido en los comienzos sólo rozada por los eolios. Pero ahora se derrama la corriente entera de los griegos más antiguos, fugitivos y expulsados, a través de las islas, hacia Oriente. Esta es la llamada colonización, en la cual la costa de Asia Menor es poblada por griegos. Lo mismo que ha abierto la entera historia aquea del Continente, la gran migración también ha alborotado el mundo del mar y de las islas, que ya no estaba tan tranquilo. En este alboroto surgen las expediciones contra Egipto, con las que hemos comenzado. Las islas estaban realmente "inquietas, turbadas entre sí".

Pero la inquietud todavía tuvo más consecuencia. El ataque de los ilirios en la península balcánica provocó no sólo movimientos hacia el Este y hacia el Sur, sino también hacia el Oeste. Por lo menos la ulterior oleada de la invasión indoeuropea sobre Italia, la sabélica, fué probablemente puesta en marcha por el impulso ilirio, esto es, que fué empujada hacia Italia Central a través del Adriático. Los yápiges y otras tribus ilirias los siguieron, y del mismo modo se establecieron en Italia.

Se trata, por consiguiente, visto en conjunto, de un sistema de movimientos de pueblos de amplio despliegue, de una agitación que alcanza a más de dos tercios del Mediterráneo y que en parte aplasta y en parte bate las viejas culturas. En esta agitación nace el mundo que llamamos "la Antigüedad". Podemos decir también: en ella nace Europa; sin embargo, el sentido de esta palabra se pone en claro sólo más tarde. El antiguo Egipto, que está acostumbrado a que en sus fronteras esté la aflicción, ve en todo ello nada más que un ataque

bárbaro procedente de imprecisa lejanía, que, gracias a Amón-Rê, se ha visto que es vencible, aunque se hubiera coaligado con los peligrosos libios. Culturas como Egipto están cimentadas en la permanencia, son permanencia que se supone duradera, y se consideran a sí mismas así. Mundos como Europa tienen su fundamento en el acontecer, existen históricamente y se comprenden a sí mismos como tales. Y mejor se puede comprender una figura de la primera clase partiendo de la inquietud que al contrario. Pues aquella verá al atacante siempre con la visión de la permanencia amenazada. Los relieves de Medinet-Habu, son como un objetivo en el que es tomada como en fotografía esta visión. Tenemos que pasar a través de la imagen para llegar a la realidad del acontecimiento. Pero si hacemos esto, si escogemos nuestro punto de vista bien, esto es, en el movimiento mismo, la mirada necesariamente se ensancha en dimensiones mucho mayores, tanto en el espacio como en el tiempo.

LAS INVASIONES DEL SEGUNDO MILENIO

No sólo el siglo XIII, sino todo el segundo milenio antes de C. es una época de violentas migraciones de pueblos. Y estos movimientos no proceden sólo, como el impulso de los ilirios, desde Europa Central hacia el Mediterráneo, sino que avanzan en amplio frente desde el interior del Continente contra el entero mundo de las antiguas culturas superiores y de los modos de vida mediterráneos, penetran profundamente en éstas, y las envuelven en Oriente en un gran arco, al avanzar hacia el Irán y el Indo. Los que hacen tales invasiones no son de ninguna manera sólo indoeuropeos, pero la entrada de los indoeuropeos en la historia se realiza con ellas, y en eso precisamente consiste su dimensión en la historia universal. Por ello, es dominante en las invasiones del segundo milenio la dirección de norte a sur; desde luego, que con las más diversas desviaciones, según el punto de partida, el de penetración y el objetivo. No es tampoco la única, sino que se cruza continuamente con corrientes que van en dirección de Este a Oeste y

de Oeste a Este. Sin éstas, no se podría comprender la historia del mundo egeo, e incluso las catástrofes en Creta. Además, los pueblos marginales nómadas y seminómadas penetran en oleadas siempre nuevas, las tribus montañesas de las mesetas de Armenia y Kurdistan, desde el Norte y el Oriente, los beduinos semitas, desde el Sur, en tas tierras civilizadas de Siria y Mesopotamia. Tales empujes de los territorios marginales llaman a la puerta con ritmo irregular y caótico desde el principio a lo largo de la historia de Mesopotamia, y convierten en el tema continuo de ésta ataques victoriosos, invasiones, cambios de dominio, caída de dinastías y desplazamientos del punto de gravedad.

Pero en medio de estos movimientos en la cercanía y a lo lejos y en las más diversas direcciones aparecen ahora—y esto es lo nuevo—expediciones que proceden del mundo nórdico y buscan el Sur. Estos son los indoeuropeos: no son en absoluto siempre tribus enteras o incluso pueblos en migración, sino que muchas veces son sólo tropas que se han desligado del conjunto a las órdenes de caudillos aventureros, bandas sueltas de vencedores, que irrumpen en las provincias civilizadas cuya riqueza los atrae. Atraviesan rápidamente la tierra de nadie, que se cierra tras su paso sin dejar señal, y por eso sus campañas ocurren como subterráneamente, y aparecen de repente a plena luz allí donde los intrusos con sus nombres y sus rostros indoeuropeos se consolidan como casta guerrera, raza dominadora o dinastía.

Una migración grande y evidente (aunque en modo alguno se pueden conocer con seguridad sus vías y etapas) fué, sin duda, aquella que desde el hogar más oriental de los indoeuropeos condujo las estirpes arias por una parte al Penjab y por otra hacia el Irán. Al desgajamiento de los dos pueblos de los arios iranios e indios precedió un período común, en el que se señalaron importantes rasgos y notas culturales de los ulteriores pueblos y de sus culturas. El desgajamiento de la unidad y la marcha hacia sus sedes históricas, comenzó, desde luego, después del año 2000. Hacia 1500, brotan de las profundidades del espíritu indio los más antiguos entre los himnos religiosos que se nos han conservado en la colección de los Vedas.

Se deslizaron muchos errores románticos, pero fué de simbólica exactitud que la ciencia romántica del siglo XIX descubriera precisamente en la sabiduría india la unidad de los indoeuropeos y la realidad de su significación en la historia universal.

También en el ala occidental de los movimientos indoeuropeos se trata de un fuerte empuje de tribus enteras. Contemporáneamente con las invasiones de los arios hacia el 2000 a. C., se desbordan bandas emigrantes indoeuropeas desde el Norte, en varias oleadas, sobre la península balkánica, y la ocupan como casta dominante, aunque no sin lucha, pero de tal modo que marcan en la mayoría de los territorios griegos, hasta la costa sur del Peloponeso, su fuerza de caracterización política. Pero estos "primeros griegos" entran en un mundo cuya población y cuyas características espirituales, aun allí donde no han sido como en Creta arrastradas hasta ser formaciones de una cultura elevada, muestra una capacidad de terca resistencia y la fuerza de volverse siempre a imponer. La población preindoeuropea que los griegos llamaron más tarde léleges y carios y que percibían bien que eran el sustrato de su propia cultura, penetra con su sangre y con su espíritu como un rasgo bien marcado en el modo de ser griego más primitivo. Es como si la tierra, cargada de vida con exceso por los cultos ctónicos, emanase tan poderosas fuerzas que no fuera posible construir sencillamente sobre ella como dominadores sin tomar nada en cuenta. En la arquitectura, en la lengua, sobre todo, en el mito y en el culto, en las figuras divinas y en los ritos sepulcrales, se mezcla evidentemente lo prehelénico con lo indoeuropeo. Cuatrocientos años después crece como producto maduro de esta mezcla la cultura micénica.

Pero, entre tanto, el frente desbordado de los indoeuropeos viene a dar sobre el imperio de Babel, que Hammurabi en el siglo xvitt ha levantado una vez más hasta las alturas de la grandeza, y antes sobre aquel mundo cambiante pero de terca vitalidad, de pueblos y estados en las montañas del interior de Anatolia y de Armenia, que no había sido sometida definitivamente nunca ni por Babilonia ni por Asiria, sino que más bien ha aprovechado toda interrupción del poder imperial en Mesopotamia para agresiones guerreras y para la

creación de estados autónomos, lo mismo que Elam al Este. La fuerza política del imperio babilonio está en decadencia en el siglo xvII, pero se mantiene el poder de su cultura: precisamente entonces se extienden lengua y escritura, arte y comercio de Babilonia por todo el Asia anterior. Pero el mundo anatólico acampado al Norte, fué incapaz, como demuestra toda su historia, de provocar formaciones duraderas de gran formato, si bien se impone con la máxima fuerza en las mezclas en que entra, y es de un efecto formalmente duradero, sobre todo, lo extraño que cae bajo su influjo. Sus logros, especialmente las figuras de dioses y forma de culto, se acreditan, allí donde influyen (y llegan muy lejos), indisolubles; se imponen como un color terco. Sus movimientos religiosos avanzan o se deslizan por los países como una epidemia.

És ésta una zona intermedia; por eso la penetración de las invasiones indoeuropeas no lleva a fundaciones milenarias, ni tampoco a creaciones particulares, ni siquiera tampoco a mezclas equilibradas como en Oriente y en la Grecia primitiva. Es sólo como una descubierta audaz, que desde el principio se consideraba condenada al fracaso, si es que en la historia sólo se ha de llamar éxito aquello que se mantiene como empezó a través de toda una edad. Se trata evidentemente, no de pueblos enteros, sino de grupos guerreros que irrumpen desde la vida errante en el mundo de la cultura, con una técnica militar y un armamento superior, y, ante todo, con una fuerza de agresión extraordinaria. Se instalan como señores o como nobleza guerrera sobre los estados y las ciudades indígenas, conquistan los castillos y los tronos. Pero el espacio conformado de la alta cultura los absorbe, y el contagio del mundo anatólico los invade desde abajo. Son envueltos, absorbidos, devorados. También allí donde el ataque indoeuropeo provoca verdaderamente una creación política nueva, también en el imperio hitita, opera de modo incontrastable la

Por eso, es el Asia anterior, durante todos los milenios siguientes, el punto más flaco de la expansión indoeuropea. Allí se absorben las primitivas penetraciones indoeuropeas, como más tarde los frigios y después los celtas, en el extraño suelo del Asia anterior.

asimilación del país y del pueblo indígena.

También en el segundo milenio pertenece el acontecer histórico, en cuanto aparece a la luz en acontecimientos determinados, por completo a los grandes imperios antiguos y a las entidades estatales que intervinieron desde antiguo en el juego como sus vecinos; vasallos, esferas de influencia o antagonistas. Precisamente, en este momento, es cuando, tanto la cultura babilónica como la egipcia, alcanzan hasta los límites del espacio del Asia anterior. También el cuadro de la política está determinado por las antiguas potencias y sus escuderos; desde mediados del milenio principalmente, por el Egipto de la dinastía XVIII; que entonces comienza por primera vez su expansión imperialista; el joven imperio hitita se encuentra atraído por fuerza al juego político universal del antiguo Oriente.

Frente a esto, las migraciones indoeuropeas en este territorio son como líneas de fuerza subterránea, que sólo relampaguean a trozos. Pero la oportuna observación del Conde Yorck de que lo que sorprende en la historia no es lo principal y de que lo esencial en ella es invisible como los nervios, también tiene aquí aplicación. Las bandas indoeuropeas actúan, donde aparecen o donde puede deducirse su existencia, como un motor completamente nuevo entre las viejas potencias. No sólo la intensidad guerrera y la fuerza de construcción política que traen consigo, sino que también los efectos inmediatos que produce su empuje, significan una subversión en el mundo del Asia anterior. Es como si en un territorio que iba desarrollando desde hacía un milenio sus formas firmes y había marcado claramente su propia ley de vida, hubieran sido echados dos puñados de una sustancia completamente extraña y de maravillosos efectos. Realmente, el estado del viejo mundo cultural, incluso el de Egipto, fué profundamente cambiado por la penetración indoeuropea y sus efectos mediatos, lo cual se ve sin ninguna duda a mediados del segundo milenio.

Esta penetración sucede en dos oleadas. Ambas son parte de la gran migración indoeuropea, pero por lo demás, son completamente independientes entre sí. Son realizadas por grupos en absoluto distintos y siguen, partiendo de orígenes diversos, diversos caminos. Só-

lo en su término, en la propia Asia anterior, se aproximan la una a la otra y se entrelazan sus consecuencias.

Hacia mediados del siglo xvII antes del nacimiento de Cristo un fuerte empujón desde las montañas del Noroeste alcanza al reino de Babilonia y le pone fin. "Contra Samsuditana (esto es, el último rey de la dinastía amorrea de Babilonia) y contra el país de Akkad marcharon los Hattu", dice la crónica babilónica. Los atacantes son los hititas de Asia Menor oriental; allí, a comienzos del milenio, había sido fundado por grandes reyes su primer imperio. Su lengua, dividida en dos dialectos principales, nos es conocida por las tablillas cuneiformes del archivo de Boghazkoi, es decir, del florecimiento posterior de su Imperio en los siglos xIV y XIII. Se trata de indoeuropeo occidental, pero empapado, tanto en el léxico como en la estructura, tan fuertemente de elementos anatólicos, que su carácter indoeuropeo sólo se transparenta a veces. De la misma manera el tipo corporal de los hititas que encontramos en las representaciones indígenas y en los cuadros guerreros egipcios de la dinastía XIX, delata casi puro el tipo anatólico. Por consiguiente, una invasión indoeuropea muy temprana se instauró allí como tenue capa dominadora sobre una población asiánica. Se extranjerizó casi hasta volverse desconocida, tomó también el nombre del país y del pueblo (pues éste es preindoeuropeo), pero bastó para, por lo menos, durante medio milenio, engendrar un empuje político y una capacidad de crear un imperio que es por lo demás impropia del mundo anatólico.

El empuje de los hititas en el siglo xvII inundó Siria y Senaar, derrumbó el imperio amorreo, en Babilonia, y, después, retrocedió hacia Anatolia y cedió la Mesopotamia a los cassitas, que proceden de las montañas del Este, y cuyo dominio duró durante siglos sobre el decaído imperio babilónico. Pero el imperio de los hititas aparece en adelante como una potencia de variable grandeza en las luchas contra Assur, contra Mitanni y contra los estados de Asia Menor y de Siria. A partir del siglo xvI se convierte en un gran Imperio, cuyas luchas, acuerdos de paz y tratados con Egipto y las potencias de Asia anterior, aparecen a la luz de la historia. De su ruina hacia 1200, en la época de la migración de los frigios y del movimiento de los

pueblos del mar, ya hemos hablado. Las lagunas de las fuentes ciertamente no permiten caracterizar con toda claridad el estilo político de este imperio. A una fortaleza plenamente lograda nunca se llegó; fuertes vacilaciones y retrocesos de su potencia son su característica. Lo mismo que el tipo racial de los hititas, su estado está mucho más definido por sus caracteres asiáticos que por la tenue capa dominante que desde pronto se había fundido con aquéllos. Desde su punto de vista cultural fué invadido primero por la influencia babilónica, después por la egipcia. Y sólo, ocasionalmente, aparecen en su legislación, en su arquitectura (precisamente cuando es bárbara) y en sus cimientos políticos, rasgos que hacen presentir que allí está actuando,

bajo muchos estratos, un velado núcleo indoeuropeo.

La segunda oleada indoeuropea que viene a golpear contra el mundo del antiguo Oriente está todavía más dividida y aun discurre mucho más subterráneamente que la primera. Aquellos cassitas que, aprovechando la ruina del imperio de Babilonia se hicieron dueños en Mesopotamia y se atribuyeron el título legítimo de "rey de las cuatro partes del mundo", venían de las montañas del Este, la cordillera del Zagro, es decir, desde el punto donde Babilonia desde siempre había tenido que prever ataques guerreros. Los cassitas traían el caballo consigo, el cual en Senaar hasta la época de Hammurabi, lo mismo que en el Egipto del imperio antiguo y medio, era desconocido, y que en Babilonia, de significativo modo, es llamado "el asno de las montañas" y, además, el carro de guerra. También los hititas llevaron y ganaron sus campañas contra el imperio de Babilonia con este arma. El caballo lo obtuvieron los cassitas de los arios; influjo ario también en otras cosas se puede observar en ellos. Es muy verosímil que ellos, en sedes anteriores, situadas más al Este, fueran invadidos y empujados hacia el Oeste por los arios, cuando estos se extendieron por la meseta del Irán. Por otra parte, el ataque de los cassitas a Senaar, como ya se ha dicho, está en relación con la penetración de los hititas, y fué posible sólo gracias a la victoria de éstos sobre Babilonia; de manera que en este punto las dos corrientes separadas de la migración indoeuropea, esto es, la aparición de los indoeuropeos occidentales en el mundo anatólico-armenio y el gran movimiento de los arios se entrelazan por primera vez en sus efectos.

Pero esta conexión llega mucho más allá. En el fondo, es válida en todos los grandes movimientos de pueblos que sacudieron en los siglos xviii y xvii el próximo Oriente, si bien a consecuencia del carácter subterráneo de las invasiones indoeuropeas, no en todas partes se puede determinar el enlace causal.

El más importante de estos movimientos de pueblos es la invasión de los hicsos en el Egipto destrozado de la dinastía XIII, poco después de 1700 y su dominio de unos cien años sobre la mitad Norte del país. Como todo lo que sabemos exclusivamente por fuentes egipcias, vemos estos sucesos sólo desde el dogmático punto de vista del centro faraónico: como ataque de bandidos, "de inesperadas gentes de los países orientales", que "destruyen lo creado y no veneran a ninguno de los dioses sino a Seth". Si pudiéramos contemplarlos a la luz de ellos mismos, el dominio de estos "reyes pastores" se representaría como una gran creación imperial (desde luego, efímera), que consintió una impotente autonomía a la parte occidental del Delta y a la Tebaida, pero que dominó con dureza en su mejor tiempo el resto de Egipto y alcanzó mucho más lejos, hacia Asia, como demuestra la posición excéntrica de su capital, Auaris, completamente al Este del Delta. Sin duda, que vinieron desde Asia estos "bárbaros de los países orientales", antes de que se instalaran en Egipto y se egiptizaran en poco tiempo, a consecuencia de la superior cultura del país. Cada vez se hace más sólida la impresión de que la campaña y el imperio de los hicsos está en conexión con los grandes movimientos de pueblos del Asia anterior, en el siglo xvII, en los cuales los hititas siguen la dirección hacia el Sur, los cassitas, hacia el Oeste, pero la dirección hacia el Norte la siguen las tribus del desierto, por ejemplo los horitas, que entran en el territorio cultural de Babilonia y Siria, y en los cuales, por todas partes, aunque no siempre se perciban con claridad, parecen descubrirse corrientes subterráneas de bandas indoeuropeas, bien como aguijoneadas por detrás, bien como puntas que avanzan. Si se piensa además en el gran cambio de Creta, que preparó su final a la cultura antigua del estilo de Kamares y erigió los nuevos palacios de los Kafti, señores del mar (el minoico medio III y el minoico tardío I de Evans), que está en relación con la erección y la caída del señorío de los hicsos, se puede percibir el volumen de los universales movimientos que en esta época conmovieron todo el mundo de las antiguas culturas, incluso el alejado e intangible Egipto, si bien los pormenores, y, precisamente, los puntos más importantes, como el estilo y origen de los propios reyes pastores, como la etnia de los Kafti y los orígenes de su universal talasocracia, quedan completamente en la oscuridad.

Mientras que en el ataque de los cassitas hemos de considerar las migraciones arias sólo como fuerza motora, en otros puntos del Asia anterior aparecen en los siguientes dos siglos bajo la luz las primeras avanzadas, esto es, las más occidentales de la corriente migratoria de los indoeuropeos orientales. Así en el reino de Mittani, en la Mesopotamia septentrional, que fué durante siglos un factor importante en el equilibrio de fuerzas del Asia anterior, que tuvo una posición relevante entre las potencias de hacia 1600, y que sólo fué sometido por los hititas en el siglo xiv. Allí domina una dinastía que tiene nombre ario y venera a los principales dioses arios: Mitra, Varuna e Indra. El pueblo y el reino son designados con la palabra indígena de Hurri, pero la nobleza guerrera se llama maryanni. Esta palabra aparece del mismo modo en los archivos hititas de Boghazkoi y en las noticias egipcias desde Thutmosis III hasta Ramsés II. Es una derivación de la palabra marya, que en los himnos védicos designa la mocedad guerrera. De la biblioteca de Boghazköi procede una obra sobre cría caballar que está compuesta por un mitanni llamado Kikkuli: las expresiones técnicas que se hallan en este texto escrito en hitita son palabras arias. Si bien esto puede ser préstamo, son verdaderamente probantes los nombres personales, los dioses y la designación de la juventud apta para la guerra. Allí penetraron en el país bandas guerreras arias, sus caudillos se apoderaron del trono, y quizá en lucha contra los asirios crearon el poder del reino mitanni sólo en el siglo xvi. Después avanzaron considerablemente allende el Eufrates hacia el Sur. Pues también en Siria y Palestina encontramos numerosas dinastías con nombres arios (junto a otras que los llevan

hurri-mitannis), y precisamente allí se repite en las fuentes egipcias de la época del Amarna, la designación de los hombres guerreros como maryanni. A esto se suman, como prueba definitiva, las representaciones plásticas de las dinastías XVIII y XIX, en Egipto, en particular, los magníficos relieves en la tumba de Haremheb, el poderoso generalísimo que actuó bajo varios reyes y que luego fué el Faraón que hacia 1345 fundó la dinastía XIX. En estas imágenes figuran, entre los cautivos de Siria, hombres dolicocéfalos muy característicos, completamente distintos tanto del tipo de los semitas como del de los hititas.

EL CARRO DE GUERRA

Por todas partes donde aparecen tribus emigrantes indoeuropeas y bandas indoeuropeas de vencedores aparece el nuevo medio de guerra que les corresponde: el caballo uncido al carro de guerra. Es el arma con el que fué conquistado el territorio del Indo y la península balkánica. Los cassitas, ya lo hemos dicho, lo llevaron a Senaar después de recibirlo de los arios. Los hicsos lo introdujeron en Egipto. De los hititas y de los arios pasa a Siria. En resumen, todo el antiguo Oriente es primero desbordado por la nueva arma, después se apodera de ella, y por ella es completamente revolucionado todo su arte militar. Podemos adivinar, como a través de un espeso velo grandísimas conexiones históricas cuando vemos que en China, según una precisa tradición, penetraron como vencedores en el segundo milenio pueblos dominadores con carros de guerra, precisamente en la época en que las inventadas dinastías de los tiempos míticos comienzan a recibir luz de la historia (véase Oswald Spengler Discursos y articulos, p. 148 y ss.).

Con que el caballo sea enganchado al carro de dos ruedas acontece una de las mayores revoluciones en el arte militar de la historia humana. Se trata no sólo de una de las invenciones que brotan de la cabeza de un general con inventiva y que consisten en una u otra

disposición de las armas ligeras o pesadas, en un nuevo arte de disponer el frente, o la batalla, o el ataque, de conducir un ala o llevar el movimiento envolvente, sino que se trata de una de las erupciones, como una fuerza de la naturaleza, de la voluntad de guerrear, que sólo acaece cada milenio o cada medio milenio, pero que crean una situación totalmente nueva y engendran sus generales, en vez de ser por ellos aprovechadas, ya que no inventadas. Semejante arma nueva suele, cuando como en este caso se identifica con la entrada de una nueva humanidad en la historia, en poco tiempo convertirse en bien de común disfrute, ya que determina por sí misma el nivel de las decisiones posibles, y conquista el mundo en un doble sentido: vence a las potencias viejas y se comunica a ellas. Pero también en el caso de que no entre en juego como armamento y estilo de combatir de nuevos pueblos, sino como lo que se llama invención técnica, significa su aparición una nueva época; pues, significa que una nueva voluntad de victoria emerge como un ethos absolutamente concreto, esto es, como un arma efectiva, en ciertos puntos del relieve de fuerzas que hasta entonces ha tenido la tierra, lo mismo que una fuerza volcánica.

Con la revolución de la técnica militar que acontece al comienzo del segundo milenio pueden compararse en grandeza poquísimos procesos análogos en los milenios siguientes. Así ocurre con el empleo del caballo montado en la lucha; tiene una larga prehistoria en las estepas de los pueblos jinetes, pero el primer pueblo jinete que conquista un imperio de dimensiones mundiales son los medos, en el siglo vII. Así es también la introducción de la caballería acorazada con pesada armadura; procede de los escitas, durante siglos hace invencibles a los partos, es tomada por el imperio de los sasánidas y por el imperio romano de los últimos tiempos, y pone su sello en los ejércitos de la época de las invasiones bárbaras y como "caballería" a toda la edad media occidental. Incluso la "invención" de las armas de fuego, en la que el acontecimiento histórico del invento es sólo un primer término: lo esencial es la tremenda voluntad de política y de capitalismo, de concentración política y de expansión económica que despierta en Occidente alrededor de 1500 después de Cristo. Después, por fin, en nuestros días, el avión de bombardeo y el carro de combate acorazado, que hacen añicos un frente de pesado armamento. Spengler ha dicho que a pesar de todo ningún arma ha transformado más el mundo que el carro de guerra, aun tomadas en cuenta las armas de fuego, pues su introducción significa la clave de la historia universal del segundo milenio antes de Cristo, que ha cambiado el que más la historia del mundo en su conjunto.

El nuevo medio de lucha no desmiente su origen en las llanuras amplias, abiertas, secas: allí se desarrolló, a partir de las carretas, el rápido carro de guerra. En él a la vez choca el vagabundo y audaz espíritu de estas llanuras contra los cercados países de cultura del antiguo Oriente. En los dos milenios siguientes, prorrumpen desde el mismo espacio los ataques y las migraciones de los pueblos jinetes. Pero en el segundo milenio el caballo no es todavía, o lo es sólo excepcionalmente, animal de montura. Se cría, doma y educa cuidado-samente para tirar del carro de guerra.

Pero se puede imaginar fácilmente cuán incontrastablemente debe de haber operado en un mundo que sólo conocía tropas a pie. El choque del carro de guerra debe de haber sido algo intermedio entre una carga de caballería y un ataque de tanques; un fuerte efecto moral se unía con el real. En primer lugar el combatiente es arrastrado por el caballo al galope y por su hábil auriga rápidamente a través del campo libre, y luego a todo lo ancho del campo de batalla. hasta los puntos decisivos, de manera que está al mismo tiempo en todas partes, y emerge como desde la nada hacia sus acciones heroicas. De este modo, por primera vez, se emplearon la velocidad y la sorpresa como medios tácticos.

Con la rapidez del caballo y el arte del auriga se combina la nueva técnica de combate del guerrero en carro, para lanzarse como un rayo en el punto más apretado de la batalla y hacer actuar allí de modo decisivo las armas de su brazo. Al carro de combate corresponde un tipo humano que, como el caballo, se ha forjado a sí mismo para el combate, y que vive por completo en la guerra y la conquista. Es un estilo guerrero absoluto y de penetrante ímpetu, que no sólo es completamente diferente del espíritu de defensa de los

labradores, sino también de los pastores trashumantes en amplios espacios y de sus ataques que llegan como un rodillo. El nuevo medio de combate es de deportiva dureza en su velocidad, y es individual. Sobre el carro se sostiene y lucha, a tres pies de altura sobre toda la gente de a pie, siempre el héroe individual determinado, cuyo nombre es conocido desde el principio a los suyos, y a los enemigos a más tardar después del primer recorrido, junto con su auriga, bajo cuya figura quizá (como a veces en Homero) está transformada la diosa que lo ama.

Ahora, por primera vez, hay heroísmo consciente, que se percata de sí mismo y es apreciado de los demás: héroes con nombres sonoros, a quienes se comenta en voz baja, se teme o se ensalza, no por causa de los tronos en que están sentados, sino de los hechos que son conocidos o de ellos se esperan. Ahora por primera vez es posible la poesía épica. Mientras que los hechos de un Faraón o de un "rey de las cuatro partes del mundo" se repiten en giros típicos y en monótono estilo de crónica, ya que formaban simplemente el contenido que rellena los años de gobierno del señor, la hazaña gana ahora plena personalidad. Es el núcleo épico al que se añade la vida del héroe. Es el héroe mismo en la acción y en el recuerdo de la posterioridad.

Incluso allí donde los carros de guerra no buscan individualmente al contrario distinguido, sino que se lanzan contra varios o contra la multitud y dan caza a la gente de a pie—las imágenes egipcias de batallas representan esto de modo bien visible—, esto es algo completamente distinto de la masa de las formaciones cerradas en las que se borra la individualidad del combatiente. Las hazañas individuales se entrelazan entonces en la gesta total, se confunden en la obra de arte de la batalla, que momentáneamente levanta una polvareda y que en la realidad perece en seguida, pero pervive en la canción. Las armas son tan viejas como la humanidad. Los fundamentos más generales de la técnica son eternos y valen desde el principio mismo. Pero el arte de la lucha comienza precisamente en este momento en que aparece la primer arma específica, pues con la flecha, la lanza y la maza, se puede también cazar. Y su fórmula es

siempre la misma: individuos guerreros esmeradamente instruídos, con confianza en sí mismos, atentos unos a otros con todos sus nervios, colaboran en las situaciones mil veces cambiantes que crea la oscilación del combate, lo mismo que una valiente jauría, y juntamente vuelcan sus victorias individuales en la victoria única. En una formación de tales carros de guerra existe ya el mismo ethos que en un ejército de caballeros o en una moderna escuadrilla de caza.

Esta nueva técnica de guerra se extiende, por consiguiente, en breve tiempo, por todo el mundo de las viejas culturas. En Egipto, tan conservador, es Thutmosis I, que gobernó hacia 1530, el primer Faraón que es representado montado en un carro de guerra. Pero nunca se puede tomar un arma exteriormente como una pieza de civilización, pues es una forma concreta de la voluntad de luchar y presupone el hombre que está decidido a llevarla. También en este caso el cambio de técnica guerrera es a la vez un cambio de los hombres que hacen la historia, y una transformación de los estados que existen en ella. Una nobleza de las armas se constituye y se convierte en la primera clase del estado, incluso allí donde antes habían dominado ya magnates feudales, cargos hereditarios y familias sacerdotales sobre los países e incluso sobre los tronos. Un espíritu caballeresco se extiende por todo el milenio y brota juvenilmente como a través de las grietas y rendijas de los suelos más viejos y cultivados. Donde penetran victoriosos los nuevos pueblos emigrantes o las bandas guerreras, y llegan al poder, todo resulta claro. Ora, se apoderan de los estados o los transforman, ocupan los tronos y los señoríos: así ocurre con los grandes reyes hititas y su nobleza guerrera. Ora, cosechan del viejo mundo político un atractivo botín y se convierten en figuras del juego político para los siglos siguientes: así ocurre con los príncipes arios de las ciudades de Siria y Palestina. Ora, se construyen para sí pesados castillos sobre pequeñas colinas y desde ellos dominan la población allí asentada antes: así ocurre con los señores micénicos en la antigua Grecia. Desde luego, que inmediata o lentamente el mundo extraño se va acomodando con su suelo empapado en cultura a los dominadores bárbaros, los funde en el estilo mediterráneo y de Asia anterior e incluso los absorbe por completo. Pero la

revulsión, militarización y politización que se ve claramente en todo el antiguo mundo, proviene, sobre todo, de estos invasores que cayeron sobre el país con su carro de guerra y lo dominan desde castillos antiguos o nuevos.

Con todo, también en los más viejos países comienza una nueva época. La nueva arma y su espíritu caballeresco introduce como una primavera incluso en el tronco más viejo. Este milagro tiene razones profundamente reales. El orden cerrado de los antiguos estados civilizados ya no se mantiene donde penetra una banda agresiva y codiciosa de botín. Los viejos imperios tienen que salir de su inmovilidad milenaria si quieren mantenerse y seguir actuando como potencia. Deben volverse a su vez agresivos y han de desarrollar en sí mismos fuerzas que busquen su honor en la guerra. Los pueblos emigrantes tienen no sólo tales fuerzas en sí, sino que consisten por natural crecimiento en ellas, en parte como conjunto, en parte en sus juventudes y en los séquitos de sus jefes. Pero en los antiguos estados civilizados, cuya jerarquía social se funda de modo amplio y estratificado en la propiedad territorial, el servicio al templo, a la corte, y en el funcionamiento, hubo de crearse por completo una nobleza que saliera a combatir al campo y una clase caballeresca que guerrease personalmente.

Y esto aconteció. A la vez, los dioses avanzan. Se convierten en dioses de la guerra, incluso donde antes no lo eran, como ocurre con Amón, en Egipto; Tesub, en Asia Menor; Assur, en Asiria. Entre los hombres ascienden los guerreros y se convierten en los más próximos al trono y en la nobleza del estado. El ejemplo más grande y claro de esto, es el imperio Nuevo en Egipto y su oposición a todo lo que hubo antes de la época de los hicsos. Las circunstancias de Babilonia por este tiempo, son mucho más oscuras para nosotros, pero es seguro que también los cassitas, como bandas guerreras, no sólo conquistaron el país sino que lo dominaron. También en Senaar hay, por consiguiente, desde entonces, una aristocracia militar; los reyes cassitas, más tarde, son muchas veces depuestos y proclamados

por sus guerreros.

Pero en Egipto, consiguen los Faraones importantes de la dinas-

tía XVIII, después que fué derribado el dominio de los hicsos, crear un poderoso estado unitario, fundamentado sobre un ejército moderno y una clase de funcionarios rígidamente centralizada. Esto último no es nada nuevo en Egipto, y tanto más lo es lo primero. Egipto, que en el milenio y medio primero ha recorrido todos los estadios entre un estado de funcionarios, un estado feudal, y una pluralidad de poder de magnates feudales, y que en el último milenio de su historia cae por completo en manos de los sacerdotes, de modo que por fin está literalmente devorado por sus dioses, vive ahora su época heroica. Una nobleza guerrera que cría caballos y lucha en el carro de guerra se convierte, junto a los "escribas", esto es, la aristocracia de funcionarios, en cúspide del estado. Además de los carros de guerra hay en el ejército egipcio, como antes, tropas de a pie que se reclutan por distritos y mercenarios extranjeros, que más tarde se vuelven cada vez más importantes y a la vez más peligrosos. Pero las batallas en las que Thutmosis III, en el siglo xv, ganó el imperio mundial para Égipto, se decidieron, en primer lugar, por los guerreros en carro. A ellos les fueron ofrendados los feudos y los regalos honoríficos, que antes acaparaban los funcionarios, los príncipes de los distritos, y los favoritos, y que más tarde devoraron los templos, pues sobre los hechos de armas de los guerreros en carro descansa la grandeza del imperio. Que el Faraón, que a todos supera en magnitud corporal y en valor, ejecute con su propia mano el castigo contra los bárbaros rebeldes, es una representación egipcia completamente a la antigua; ya los más antiguos relieves los representan así. Pero ahora se convierte en cosa de honor, o al menos en cosa convenida, que el Faraón sea el primero de su nobleza en armas en todas las virtudes caballerescas y marche contra los enemigos al frente en su carro de guerra. El espíritu caballeresco de la nueva arma vence incluso al Egipto de felicidad inconmovible.

De este espíritu nace una nueva realidad mundial, que no existía en los primeros milenios de las antiguas culturas: la *política*. El mundo de las viejas culturas entra por primera vez en el segundo milenio en el estadio político. Es un error considerar la política, esta forma especial de la vigilia, de las marchas y contramarchas conscientes, del inquieto pensar en el poder, de las cambiantes situaciones de fuerza, en las cuales los estados coexisten y se oponen, una categoría eterna de la vida histórica. Las culturas, incluso altas culturas e incluso culturas que son conducidas rígidamente desde un centro de poder, pueden, durante siglos, mantenerse en el espacio como islas encumbradas en las que nada impide que tengan continuos movimientos en sus fronteras, continuas campañas con los bárbaros de la tierra de nadie, e incluso relaciones culturales unas con otras. Naves de comercio y embajadas que van y vienen no son todavía política; intercambio de formas de trabajo y de productos de cultura muestra sólo qué productos y estilos se buscan, pero no en qué palancas opera la presión del poder. Si se quiere llamar estados a las formaciones históricas de este estilo a causa de su estructura señorial y a causa del orden planificado que en su interior domina, es cuestión de definición, que siempre es libre. Son imperios en cuanto que en ellos se ha encontrado una forma válida de existencia superior. No son estados si corresponde a la esencia del estado que exista políticamente. Entran en situación política sólo cuando (en el caso de que naufraguen en este cambio) se convierten en peso en una balanza que se mueve continuamente. Y ello empero no es un azar que les sobrevenga, sino un cambio interno que ocurre en ellos.

Este cambio acontece en el segundo milenio en el mundo de las viejas culturas y percibimos claramente que es la consecuencia, aunque lejana y muy subterránea, de las corrientes migratorias que se derraman desde el comienzo del milenio por el mundo antiguo y aparecen aquí y allá a plena luz como formación de estados o como usurpación, como campaña aventurera o como bandas de mercenarios. Sólo por esta corriente fueron llevados los antiguos estados civilizados a una relación de mutuas influencias constantes. Sólo por ellas se forma con las encumbradas islas un continente político. Por ello carece de importancia que los invasores en muchos puntos fueran numéricamente pequeñas minorías y culturalmente bárbaros que sucumben pronto a las seducciones de los países ricos y a la fuerza de convicción de sus viejas culturas. Se conoce por la bioquímica el concepto de fermento. Los fermentos provocan, incluso en dosis míni-

mas, grandes transformaciones, y ponen en marcha procesos que sin ellos se habrían quedado dormidos, aunque los elementos que entran en ello estuvieran presentes. Aquellas corrientes migratorias, indoeuropeas o impulsadas por indoeuropeos, operan desde el principio con la fuerza de fermentos. A partir de ellos se convierten en fuerzas elementales en la construcción de la nueva situación. Su sangre y su espíritu, su fuerza de formación política y lo victorioso de sus armas por todas partes pesan, creando intranquilidad y movimiento, de tal manera que todo lo antiguo entra en conmoción.

Entonces, por primera vez, existe el auténtico dramatismo de la historia política; ya no son simplemente aquellas hazañas típicas del señor, aquellos típicos castigos y pacificaciones en estilo de crónica, sino la brusca alternativa de grandeza y decadencia, de brillo y caída, en la cual los mismos estados son puestos en juego. Entonces hay por primera vez un ascenso y un descenso como en la gran balanza de los siglos, no ya sólo porque las fuerzas creadoras de ésta o la otra cultura crecen o decaen, sino porque el ánimo heroico y el afán de honor brotan, porque las ocasiones son aprovechadas audazmente como brechas o porque el enemigo ataca en un punto donde no hay ningún centinela.

Quizá son los pequeños estados de Siria y Palestina, entre cuyas dinastías y castas guerreras hallamos, junto a nombres hurritas y semitas, tantos arios, los primeros que han estado por completo expuestos al duro viento de la historia política. Los vemos en lucha entre sí, ora aliados, ora dependientes de las grandes potencias, y, luego, como vasallos con señores cambiantes, oímos súbitamente nombres de pueblos y señores que surgen y que en breve plazo se desvanecen sin dejar huella. No tenemos tampoco documentos propios de estos estados, sino que todo luce y se apaga a los focos luminosos de las grandes culturas.

Pero también éstas están entonces con todo su ser y destino adscritas a la política. Thutmosis III completó a mediados del siglo xv el imperio egipcio, para el que Thutmosis I, tres generaciones antes, había puesto los cimientos al marchar hacia Siria y avanzar hasta el alto Eufrates. En las quince campañas de su vida tuvo Thutmosis III

que luchar siempre contra los principados sirios que bajo la dirección del príncipe de Qades se habían unido en alianza; en cada pausa de la guerra ardía allí la llama de la rebelión. Pero en muchas victorias sometió al señorio egipcio primero Palestina, la llanura costera de Fenicia y el territorio del Líbano, después todo Siria hasta el curso medio del Eufrates y hasta el Tauro, finalmente también el reino de Mitanni, cuyo contrapeso lo había ya encontrado él en Siria, sometida al dominio egipcio. Con él aparece uno de los grandes reyes militares de la historia universal, uno de aquellos que no sólo se ganan ellos mismos las batallas, sino que también organizan el imperio que en ellas adquieren con la infatigable energía de un genio político. "El comprendía lo que acontecía siempre—dice de él su canciller Rekhmere-, nada había para lo que él no supiera un camino; ninguna cosa había que él no llevara a término". Obeliscos hasta el Eufrates pregonaban sus hazañas. El imperio egipcio alcanzaba "hasta los países interiores de Asia" y "hasta el extremo del mundo".

GRAN POLITICA

Cuando las tropas egipcias a las órdenes de Thutmosis I llegaron por primera vez al Eufrates, llamaron a éste "el río al revés, en el que yendo hacia el Sur se navega río abajo"; tan firmemente estaba Egipto convencido todavía del carácter dirigente de su cultura y de su país. Por primera vez el dominio del mundo y la política le abrieron los ojos; y no sólo hacia el Asia anterior, sino también al mundo del Mediterráneo.

El tráfico mercantil y el intercambio cultural de Egipto con Creta es muy antiguo, tanto como el que tenía con la costa fenicia, donde los cedros del Líbano y los múltiples productos de Asia constituían los cargamentos. Pero el enlace íntimo de ambas culturas superiores comienza sólo desde que en Egipto fué roto el señorío de los hicsos y en Creta fué fundada la talasocracia de los kafti. Este enlace tiene

quizá un fundamento político, por ejemplo, una acción común para derribar a los hicsos. De todas maneras, ambas potencias ascienden al mismo tiempo al rango de potencias universales, la una por tierra, la otra por mar. Los grandes templos de la dinastía XVIII son contemporáneos de los palacios de los kafti, y las mutuas influencias activas y tan fecundas de ambas culturas entre sí, corresponden a esta época. Egipto está en adelante completamente abierto no sólo a través de los desiertos al mundo del Asia anterior, sino por encima del mar a las islas; los serdana aparecen ya entonces como mercenarios en su ejército.

En la primera mitad del siglo xiv, bajo el débil gobierno de Amenofis III y en la época en que el rey reformador Ekhnaton emprende su lucha contra los sacerdotes de Amón, decae el poder del Imperio. Los archivos del Amarna y de Boghazköi permiten instructivas ojeadas a los disturbios de Siria y a la subversión de las relaciones entre las potencias en este crítico momento de la dominación mundial de Egipto. Desde el Sur amenazan las tribus beduinas semíticas del desierto (que son llamadas en los archivos habiri) el territorio civilizado, entre ellas el pueblo de Israel, que ya entonces guiado por el dios de fuego Jehová, se había establecido en la parte montañosa de Palestina. Desde el Norte interviene en los desórdenes el reino de Mitanni, y el imperio de los hititas, que desde Subbiluliuma asciende a ser la gran potencia del Asia anterior, lleva su empuje hasta muy lejos en el Sur. En Siria misma, varios príncipes de ciudades, protegidos y utilizados por las grandes potencias, constituyen una potencia efímera. Y hacia el fin de la época comienzan los asirios a intervenir de modo decisivo en las luchas de poder por los territorios más ricos de Asia anterior.

Los leales súbditos y aliados del imperio egipcio en Siria y Palestina, pidieron entonces en vano ayuda contra los habiri, con los hititas y demás, recordando los tiempos en que todos los príncipes de Asia llegaban ante el Faraón cargados de tributos. Por todas partes son enviados ejércitos egipcios al caos, pero esto se hace sin energía, y nada consiguen. Cuando después de la muerte de Amenofis IV (1362 a. C.), son de nuevo levantados los viejos templos e imágenes

en Egipto, la posición en Siria está por completo arruinada. El im-

perio parece perdido.

Pero Haremheb, Sethos I y Ramsés II lo restablecen. Los relieves de Sethos I en la pérgola de Karnak y los cuadros de batallas que Ramsés II ha hecho poner en todas sus grandes construcciones de templos, reflejan con mucha vida las luchas en las que el imperio fué reconstruído, y los variados pueblos que estuvieron mezclados en ellas. Esta vez se dibuja bien claramente la lucha por Siria en la rivalidad entre las dos grandes potencias, el imperio faraónico de la dinastía XIX, y el Imperio Hitita de Mursil II y Muwattal. La victoria de Ramsés II en Qades, en el año 1294 decidió que el imperio egipcio resistiera todavía un siglo más, es verdad que no con su dimensión anterior, pero reconstruído, poderoso en la guerra y de dominante influjo tanto en las cuestiones de poder como en los movimientos culturales.

Epocas de política universal tal cual aquí las describimos dan a las personas y a los acontecimientos un grado completamente nuevo de individualidad. A la vez convierten en bulto redondo lo que hasta este momento sólo sobresalía como un relieve. Un dominador como Thutmosis III es una personalidad histórica como no hubo ninguna antes. La batalla delante de la fortaleza de Meggido, en Palestina, en la que venció al príncipe de Qades (1479 a. C.), es la primera batalla de la historia universal en la que conocemos realmente el ataque, las líneas frontales, los dos planes de batalla y el transcurso de ésta. La batalla en Qades, en el valle del Orontes, en la que Ramsés II, el 16 de mayo de 1294, vence al rey de los hititas Muwattal, la conocemos ya en todos sus pormenores como una batalla de nuestros días: la fuerza, disposición y armamento de los ejércitos, las noticias que hay por ambas partes acerca del enemigo, la estratagema del rey de los hititas, que engaña al Faraón acerca de su posición, mediante dos tránsfugas de beduinos, el sorprendente ataque de los carros de guerra hititas, que casi pone en fuga a los egipcios, el cambio de la batalla por la intervención personal de Ramsés II, y, finalmente, la decisión por la oportuna entrada de las tropas escogidas egipcias que habían marchado separadas del grueso de las fuerzas.

Ramsés II ha hecho representar esta batalla seis veces en sus grandes templos, siempre conforme al mismo bosquejo, modificado sólo en pormenores; dos veces en Luxor, dos veces en el Rameseo, y sendas en Abydos y en Abusinbel. Los relieves dan un cuadro muy claro del verdadero curso de la batalla, mucho más completo que los informes escritos que glorifican al modo rutinario la victoria personal del Faraón. El arte de la pintura de batallas, en general el arte de representar plásticamente un acontecimiento de masas y de comprender escenas aisladas vivientes en una composición de conjunto, se ha desarrollado por primera vez en toda su elevación precisamente en los finales del gran arte egipcio. Es como si los acontecimientos en los que se condensan hechos decisivos en la historia universal hubieran recibido por primera vez en este momento toda la gravedad de lo singular, la alta tensión de la historicidad, y con ella la fuerza

plástica de verdaderas escenas.

En la misma línea está que el acuerdo de paz del año 1278 y el tratado de alianza entre Egipto y el Imperio Hitita que sigue a aquél, sea el primer acuerdo de derecho internacional, entre dos potencias de igual categoría, que nos ha sido transmitido en las redacciones de ambos miembros. El acuerdo divide el mundo de Asia anterior en dos esferas de intereses. Contiene disposiciones sobre tránsfugas, comercio y sobre la posición de las tropas auxiliares. Un matrimonio político le sirve de apoyo. Un correo regular político entre las dos Cortes es su complemento. En la época de paz que sigue la cultura egipcia despliega unos efectos a distancia como nunca antes. Sus formas firmes, aseguradas desde largo tiempo, pero remozadas en estilo moderno, irradian en todas direcciones. Se desarrolla una civilización universal en la cual las fuerzas más grandes de creación son el espíritu egipcio, el oro egipcio y el arte egipcio de la vida. Pero también ocurre lo contrario: sangre extranjera y formas de pensamiento extranjeras afluyen desde todas partes hacia Egipto; vasos micénicos y dioses semitas, armas hititas y cobre chipriota, palabras cananeas y mercenarios de las islas del Mediterráneo, caballos de Senaar y esclavos de Cilicia. Después que la guerra y la política han puesto en mutua relación al mundo, el comercio, que después de la ruina del señorío de los kafti, en Creta, está durante un tiempo en manos egipcias, teje sus hilos, hasta que más tarde las ciudades fenicias detentan esta herencia, y los bienes de la civilización, que se han hecho viajeros, desbordan por encima de las fronteras.

El acuerdo de 1288 ha asegurado para decenios la paz del mundo del Asia anterior. La ascensión de nuevas fuerzas políticas, naturalmente que no la ha podido impedir. El poder de los reyes asirios crece, a mediados del siglo XIII Tukulti-Ninurta I bate a los cassitas y transitoriamente se convierte en señor de Babilonia. Después sobreviene, sobre la tan disputada Mesopotamia, una invasión de los elamitas, en la que definitivamente perece el dominio cassita. Sobre todo, hacia fines del siglo se derraman por todo el mundo del Mediterráneo y del antiguo Oriente aquellas migraciones de pueblos de las que arrancábamos al comienzo de este capítulo. En ellas sucumbió el Imperio Hitita. En ellas el antiguo reino de Alasia (esto es, Chipre), que a causa de su riqueza en cobre era ya el objetivo de muchos atacantes, fué inundado por los aqueos y otros pueblos del mar. En ellas, una vez más, y ahora de modo definitivo, fué sacudido el dominio egipcio en Siria, y por fin, los pueblos del mar se precipitan contra Egipto mismo. De la gran interconexión de migraciones de pueblos a las que corresponde la de los pueblos del mar, ya hemos hablado. Podemos ahora decir, resumiendo, que en estos movimientos de pueblos del siglo XIII termina un entero milenio, cuyo tema es que los pueblos emigrantes y las bandas movedizas de guerreros golpean como grandes olas contra los viejos imperios; el nuevo estilo histórico que usan no es ya la permanente milenaria, sino el cambio, el acontecer, la breve grandeza y la violenta caída, el heroísmo y la lucha por el dominio del mundo.

Por cierto, no es ninguna casualidad que poseamos sobre la victoria de Ramsés II en Qades un poema en prosa transmitido en varias inscripciones y en un papiro y que, como Breasted dice, de todo lo que conocemos de la literatura egipcia es lo que está más cerca de la épica. Cosa semejante no existe por lo demás en Egipto. Esta obra de un poeta cortesano es el único intento, tardío y naturalmente

sin sucesión, de un epos heroico en una cultura que no conoce la épica.

En algún momento del siglo XIII un ejército de aqueos, conducido por un poderoso rey de Micenas, llamado Agamenón, ha sitiado la ciudad y castillo de Troya, en lo cual, desde luego, no se trataba sólo de una mujer tan hermosa. La ciudad que fué destruída en la lucha había sido ya en todo el milenio precedente uno de los puntos más importantes del mundo egeo. Las más antiguas capas de población alcanzan hasta los límites del cuarto milenio. Desde mediados del III está allí ya una poderosa fortaleza ("Troya II"), a la cual, por el comercio o la piratería, o por ambas cosas, llegaron productos e influencias culturales de todo el mundo, y además, aquellos ricos tesoros de oro y plata que Schliemann, que todavía consideraba el II estrato, en lugar del VI, como la Troya de la época micénica, llamó el "tesoro de Príamo". Conexiones con todos los países de Asia Menor, con Creta, Chipre, y las otras islas, pero también con Egipto y Senaar, se nos presentan allí. Otras muchas cosas apuntan hacia el Norte, hacia Tracia, hacia la cuenca del Danubio y más allá; quizá señores indoeuropeos se instalaron ya en las construcciones en forma de mégaron de la más antigua ciudadela de Troya. La posición en la fértil llanura del Escamandro, cerca de la entrada del Helesponto, debe haber dado a la ciudad desde el principio la significación de una llave. Esto vale también después para el fuerte castillo real que, mil años más tarde, algo más moderno que las tumbas de cámara de Micenas, fué fundado unos cinco metros encima de las ruinas de la vieja ciudadela, y en los numerosos fragmentos de vasos micénicos se demuestra un activo comercio con el Imperio Micénico; esta es la "Troya VI", el Pérgamo de Homero.

Por importante que fuera la posición comercial de la ciudad y atractiva su riqueza para conquistadores codiciosos, la lucha de los aqueos en la que ella sucumbió es sólo un acontecimiento aislado y relativamente sin importancia, y, además, completamente oscuro, en este milenio tan agitado. Pero se sabe que la epopeya en este punto piensa de una manera muy distinta y podría decirse con mucha más sabiduría que la historiografía política. La epopeya toma los grandes

acontecimientos universales no en el punto donde se deciden realmente, sino que elige aparentemente a capricho, pero con segura garra cualquier acontecimiento marginal como si supiera que lo esencial en la historia humana es sólo envuelto por el velo de las fechas resonantes, y que el heroísmo, el destino, la ira, la enemistad, el amor y la muerte se hicieron visibles en toda su libre grandeza allí donde no están demasiado enredados con las decisiones objetivas que de ellos resultan. Es la previa decisión, inconscientemente genial, de la gran epopeya, que se adhiere a los acontecimientos episódicos, a las realidades que quedan al margen, relativamente aisladas y flotando por completo en la indeterminación. Con esto logra la posibilidad de romper la conexión causal de la historia, que está delante de todos los ojos, y de devolverla al aire vital de la pasión y el heroísmo de la cual aquella conexión procede. Además, la conexión causal de la historia mediante ésta no sólo no es rota, sino que queda dotada con la fuerza de la poesía. Como por encanto, agrupa alrededor de aquellos hechos heroicos que el poeta ha tomado bajo su protección el milenio entero con sus acontecimientos mucho más importantes, y centenares de luchas de carros, asedios, discordias entre señores y navegaciones que no encontraron ningún cantor, se reflejan en aquellos pocos sobre los que luce el sol de Homero.

La leyenda épica que teje su tela ha ido mezclando en la guerra de Troya cada vez a más pueblos, griegos y asiáticos, cretenses y tracios. Cuáles de ellos tomaron realmente parte, nadie lo puede decir; los acontecimientos históricos no son, en modo alguno, reconstruíbles. ¿Quién podría derramar por ellos una lágrima? Las leyendas sobre Troya son como perlas; sobre una partícula de polvo de acontecimiento histórico se ha acumulado materia preciosa: el mito tesalio del héroe juvenil Aquiles, a quien le está predestinada la más alta gloria y una muerte temprana, las historias independientemente desarrolladas del héroe Ulises, las figuras de la leyenda tebana y muchas otras libres creaciones de la fantasía poética, hasta que el acontecimiento histórico como tal queda casi irreconocible, pero en cambio su imagen mítica se convierte en la suma de una humanidad más alta. De las ciudades que en estos siglos fueron combatidas y

sucumbieron fué elegida únicamente ésta. Todas surgieron de la épica inconsciente, informe y trascendental del milenio de las invasiones y de los grandes imperios, y se sumieron de nuevo en ella. Pero Troya escondió sus propias ruinas, aguardó pacientemente al poeta y se convirtió en epopeya por todas.

CULTURAS SUPERIORES

Volvamos todavía una vez a los relieves de Medinet-Habu; en ellos resplandece el contenido histórico del segundo milenio, e incluso momentáneamente la historia como tema en absoluto, como en un fenómeno límite.

Que el ataque de los pueblos del mar sobre Egipto era sólo el oleaje de una gran migración de pueblos contra el último dique, ya lo hemos dicho. Detrás de él actúan movimientos de pueblos que se extienden por el Asia anterior y todo el mundo mediterráneo, y a la espalda de estos movimientos actúan a su vez, a gran distancia, los empujes y migraciones de los pueblos indoeuropeos a través de continentes. Lo que allí aparece como una victoria del Faraón es en verdad historia movida de las mayores dimensiones, y las bandas étnicas que están representadas como la comitiva de sus prisioneros, son las rejas de arado que han abierto un mundo entero.

Por otro lado el Egipto de Ramsés III, que alcanzó esta victoria y la perpetuó en imagen, ya no es el gran imperio del siglo xv, como tampoco ya el antiguo estado civilizado de los viejos tiempos, consciente de sí mismo, y cerrado tanto espacial como espiritualmente. Su fuerza guerrera, que se había desarrollado en la lucha contra los hicsos comienza a resultar dudosa; descansa ya en su mayor parte en mercenarios extranjeros. Ya desde hacía mucho tiempo formaban una parte esencial del ejército egipcio no sólo las tropas libias y nubias, sino también los serdana. Ahora se suman además filisteos, zaccari y tursa; casi todos los "pueblos del mar" lucharon ya en la

batalla de 1190 por las dos partes. Las consecuencias no tardaron en sentirse. Rebeliones de los mercenarios e intentos de sus jefes para imponerse a los señores del país amenazan a veces ya desde muy pronto. Más tarde, se convierten en inmediato peligro para el imperio, especialmente desde que los mercenarios líbicos fueron instalados en las ciudades del Delta, donde sus príncipes comienzan a fundar señoríos autónomos. El final es que ellos conquistan el trono de los Faraones; pero este dominio extranjero es sólo el comienzo de una larga cadena; al dominio líbico sigue el nubio, después el asirio, después el persa.

Bajo los Ramésidas que suceden a Ramsés III, junto con la significación mundial y el poder militar del imperio decae el orden interno. Es como un símbolo grandioso y auténticamente egipcio de esta decadencia que los Faraones muertos ya no pudieran ser protegidos contra las bandas de ladrones de tumbas y que hubieran de ser llevados a un escondrijo junto a las montañas del Oeste. Su eternidad, según se veía entonces, ya no descansaba en la grandiosidad de sus sepulcros y en la técnica de la momificación que vencía milenios, sino en la duración del conjunto. Y cuando ésta se hizo pedazos, también los reyes muertos tuvieron que huir desde el centro del

mundo al despreciado desierto.

El gobierno de treinta años de Ramsés III indica exactamente el punto de la crisis. Mientras que él fué señor de los pueblos del mar y de las tribus del Oeste, alcanzó la última clara victoria y mantuvo todavía el imperio. Pero su ejército está ya lleno de mercenarios extranjeros, su corte, de esclavos y funcionarios extranjeros. Bajo el brillo de sus victorias y de su largo reinado avanza la decadencia. Los sacerdotes devoran la riqueza del país, y una conspiración contra la vida del rey pudo ser contenida apenas. También en sus construcciones, incluso en los relieves que conmemoran sus victorias, se denuncia la decadencia en claras señales. Egipto es hasta tal punto un mundo construído y un estado de piedra, que cada momento supremo de su historia se manifiesta, según una ley orgánica, en grandes construcciones y en formas pétreas; y, por otro lado, toda flaqueza de la fuerza política y todo desorden interno se pone de

manifiesto en que el lenguaje formal se ahueca o vacía, y la actividad constructora se empobrece y, en parte, cesa por completo. En todo caso, la tradición egipcia, transmitida en escuelas de construcción y de cantería, es tan fuerte en este campo, que el gran estilo se extiende también a través de épocas vacías, y profundas crisis a veces se manifiestan sólo como ligeras inseguridades, el agotamiento de la voluntad formal sólo como atiesamiento de la técnica. Pero con esta limitación, la historia del Imperio Egipcio es a la vez la historia de su trabajo en piedra, y sus tumbas, templos, relieves y estatuas son el índice de los altibajos de su fuerza.

La época del Nuevo Imperio, particularmente los siglos del imperio universal, llevaron por ello consigo una ascensión del arte egipcio, la cual pertenece a las cosas más grandes que los hombres han construído o esculpido jamás. La más poderosa creación son los templos de los dioses. Como éstos, nunca los hubo en el Egipto antiguo, que sólo construía en grande para los muertos, aparte de breves episodios durante las dinastías V y XII. A esto hay que sumar los sepulcros de los reyes y de los magnates, tanto exentos como excavados en las rocas, todos adornados con series de imágenes pintadas o labradas en relieve; tal abundancia de arte monumental apenas se ha excavado en ningún otro trozo de tierra. Dos momentos culminantes se señalan claramente: el uno de Thutmosis III a Amenofis III, esto es, hacia mediados de la dinastía XVIII; el otro en el siglo XIII, en tiempos de la dinastía XIX. Entre ambos está la época del Amarna, en la que la milenaria tradición del arte egipcio fué audazmente interrumpida, e incluso arruinada. Tómese como símbolo, de una parte, el templo de Amón, de Amenofis III, en Luxor, en el que se realiza perfectamente la idea del templo procesional egipcio, y con ello la forma fundamental del espíritu egipcio (del cual hablaremos más adelante), y de la otra la sala de las columnas, en el templo de Amón, en Karnak, que comenzó Ramsés I y terminó Ramsés II; se podría también señalar para lo mismo el majestuoso templo rupestre de Abusimbel, allá en el Sur del imperio.

La comprensión del último momento culminante del arte egipcio

se cierra más bien que se abre cuando se miden estas construcciones, y la escultura que las acompaña, con el patrón del estilo rígido del Imperio Antiguo o con la clásica voluntad formal de la dinastía XII, y se las comprende bajo las categorías de "época tardía" o "civilización". El espíritu egipcio crea todavía entonces algo plenamente valioso dentro de las leyes estilísticas que él sigue, y además realzado por encima de la situación del mundo, aguijoneado por lo moderno y contagiado por el espíritu del Amarna. Es una nueva ternura, agrado y vivacidad formal lo que allí hay, una frescura de la representación y una audacia en las figuras, una mezcla de alegría y de melancolía en la expresión, que, ciertamente, también en su intimidad está a dos milenios de distancia del Imperio Antiguo, pero que no deja en modo alguno de ser egipcia, y aún menos es decadente. Las mejores obras de la época, por ejemplo los relieves en el templo de Sethos I, en Abydos, o las esculturas e inscripciones en la tumba del mismo rey junto a Tebas pertenecen a lo más hermoso de cuanto se creó en Egipto.

Pero lo cierto es que toda la época es una última cumbre, y esta realidad está sellada como una señal secreta en la belleza de sus obras más maduras. Los relieves de Medinet-Habus, que corresponden apenas a cien años más tarde, son los paralelos exactos de la situación del poder del Imperio bajo Ramsés III. Demuestran afirmación y decadencia, el triunfo de la forma y su decadencia, en nivelado equilibrio. La riqueza, el realismo y la fuerza de la composición de los cuadros de batallas se mantienen a plena altura, pero la disposición sucumbe al amaneramiento, aunque sea con una técnica del acabado soberanamente dominada, y aunque sea ésta magnífica. En efecto, se derrumba inmediatamente, de modo brusco, ya bajo los últimos ramésidas, lo mismo la gran arquitectura que la escultura, cuyo sen-

tido era la política.

Los relieves de Medinet-Habu pueden por consiguiente ser llamados, en más de un sentido, fenómenos-límite. En los pueblos extranjeros, que en ellos están representados, se manifiesta un milenio de grandes migraciones y de gran política, como en sus últimas pleadas. En la victoria que solemnizan se manifiesta todavía por una vez un Imperio mundial. La obra misma es perfecta, pero casi las últimas creaciones de una tradición artística de dos milenios. La historia en movimiento, impulsada desde la lejanía, choca en ellos desde fuera contra el mundo de la permanencia, y es recibida por éste, conforme al estilo del centro faraónico, como pretérito perfecto, como lógica victoria, como tranquila serie de imágenes en las paredes de un templo, que reflejan la movilidad del movimiento con la ley estilística de lo permanente. Es como si dos corrientes de diverso estilo, la presión de las fuerzas desencadenadas y el peso de la paz, chocaran, la una desde dentro y la otra desde fuera, en una frontera imaginaria, se amontonaran la una sobre la otra y con su movimiento produjeran un espectáculo que sólo podía producirse en este excepcional encuentro, pero que encarna de una vez para siempre el tema de la bistoria.

Pues la historia no transcurre en procesos continuos que pudieran ser diferenciados e integrados en el sentido de la teoría del fluir, sino en decisiones que son obligatorias. "En decisiones" quiere decir en actos libres de voluntad que están codeterminados por las circunstancias de que brotan, pero que no se deducen de ellas; "que son obligatorias" significa que las circunstancias crean y se constituyen como circunstancias que obligan a que las reconozcan tanto a los que deciden como a los afectados por la decisión, y forman el punto de partida para todo acontecer futuro, incluso para todas las decisiones futuras, aunque no la razón suficiente. La historia no se puede concebir sin decisiones, y las decisiones en las que va avanzando la historia han de ser tomadas en serio, no han de ser desdibujadas y reducidas a una pura suma de las posibilidades de lo humano, no han de ser sistematizadas como grados de un desarrollo necesario, ni falsamente interpretadas como manifestaciones de algo general que está por encima. Así pierde la historia el misterio en que consiste y se extingue su historicidad. Pero la historia no es imaginable sin el pensamiento de que las decisiones en las que acontece son obligatorias. Hay también decisiones que a nadie obligan. Pero éstas pasan por delante de la historia, no entran en ella. En ellas nada histórico acontece.

Una de las mayores decisiones en la historia de nuestra especie—de ella tendremos que hablar—es el paso a la alta cultura. Como todas las

decisiones no es ni general ni absoluta, sino que acaece en puntos determinados particulares de la tierra: como decisión de hacer a este país, y sólo a éste, horizonte y escenario de una más alta forma de existencia, y de demarcar con ello a los bárbaros de sí mismo, y a uno mismo de los bárbaros. Pero donde ella se dió obligó a la perduración. Es una segunda y más elevada forma del sedentarismo; un sedentarismo no sólo del hombre, en la medida en que éste se aleja, sino también de sus obras. Las obras del hombre sólo entonces se adscriben al país, se desposan con él, lo transforman y lo llenan de encanto. Crean

entonces no ya sólo una patria, sino un mundo.

Esas altas culturas no significan seguridad alguna de que han de florecer durante un milenio obras y formas del mismo estilo, y por eso se despiertan falsas ideas cuando se dice que "crecen". Es verdad que son formaciones de duradero efecto, decisiones obligatorias para un cierto estilo de vivir y morir con aspiraciones superiores. Pero ellas son elaboradas a partir del duro choque entre lo aportado y lo inventado, y sobre todo de la irreconciliable lucha entre los diversos poderes dentro de su mismo ser, victorias de unos dioses sobre otros, que decide el hombre que dice sí y no, productos de una gigantomaquia, y por eso duran sólo en cuanto la forma superior que en ellas se ha engendrado se mantiene gracias a siempre nuevos intentos, y la victoria que en ellas toma cuerpo se mantiene como tensión duradera. No lanzan nuevas formas como un árbol echa ramas nuevas, sino que sólo las hacen posibles y plantean la exigencia de que sean ofrecidas fuerzas nuevas para mantener, elaborar, realzar y renovar el estilo. Hay culturas que se han quedado sordas porque la elección que correspondió en ellas no fué acertada. Hay culturas que se han quedado a medio camino porque el primer brote creador que a ellas condujo no estaba preñado de estadios futuros. La decadencia viene siempre del interior, si no es ahogada por realidades o si la fuerza no se consume en el primer empujón. Una decisión alcanzada de una vez no dispensa de las siguientes, ni aun en este caso, sino que las exige y es sólo por ellas justificada.

El bien supremo que resulta de esta manera ha sido descrito a menudo, y más de una filosofía de la historia ha vivido de su contemplación. Pero, a la vez, en la mayoría de los casos, ha sido reducido a

fórmulas sencillas, aproximadamente las siguientes: acá y acullá sobre la tierra, en este o el otro momento en el tiempo, florecen culturas altas. Naturalmente que están implicadas, hasta cierto punto, con todo lo que acaece en los territorios vecinos, pero estas implicaciones son para ellas casi sin consecuencia, porque de modo convincente las culturas tienen su sentido en sí mismas. Son como espacios alhajados de piedras en medio de la desconsolada pobreza de las estepas y los desmañados ensayos formales de los pueblos sin dotes. De entre las vulgares luchas por el alimento y el poder se levantan como las fortalezas del espíritu, en las que se trata de algo más, esto es, de un pensamiento metafísico, de una idea válida de la vida y de la muerte, de algo santo y bello. Ante todo, en ellas se tiene poder de algo, y esto es lo esencial. Hay allí una fuerza y seguridad de estilo que parece hace innecesario al maestro individual, pero quizá precisamente por eso hay tantos maestros a mano. El paisaje entero es modificado con formas y llenado de preciosidades como una joya, y parece que está protegido de los ataques de los bárbaros casi más por su belleza que por sus murallas.

La simple ojeada enseñó y la comprensión siguiente confirmó que la obra de tan levantado espacio no está constituída por la reunión de influjos extraños, sino que había de ser producida por un centro con capacidad formal, en todos los campos de la cultura, e incluso a lo largo de los milenios. Pues había allí un íntimo acorde de todo lo creado y una dificultad de que se reconociera la letra que distingue limpiamente lo propio de lo extraño. Así se llegó casi necesariamente a la idea de que las culturas de esta manera alta son grandes seres que, mientras viven, llenan su propio espacio seguras de sí mismas y con fuerza creadora, y a la vez lo hacen impenetrable, y sólo cuando se debilitan vuelven de nuevo a metérseles por las fronteras pueblos y productos migratorios, lo mismo que en otros espacios. Grandes seres corporales, grandes seres anímicos o grandes seres espirituales de milenaria duración: esta representación semimitológica suele satisfacer a los realistas entre los filósofos de la historia. El que seguía pensando de modo idealista podía ver en ellas las posibles formas fundamentales de la humanidad, e incluso después intentar comprender su serie o su sistema. En

todo caso, empero, parecían descubiertos en estos grandes seres las realidades históricas, en las que el espíritu existe en concreto sobre la tierra; de manera tan real, que de su nacimiento, su vida y su muerte se podía hablar; marcadamente distintas entre sí, pues en cada una dominan leyes distintas, no sólo en la conducta, sino en el pensamiento y en la sensación; características sin duda en todos los aspectos, pues los dioses de Egipto con cabeza de animal conservaron durante milenios la misma raza espiritual y eran evidentemente de otra raza que los seres monstruosos de la Mesopotamia.

Muy audaces problemas especulativos se enlazan con esto. ¿Es ilimitada la capacidad de la tierra para soportar estas culturas superiores, o hay sólo un número determinado de ellas? ¿Son las leyes de la formación de ellas y de su decadencia reconocibles u ocultas? ¿Domina en su sucesión un ritmo y un sentido, o el simple, acaso, o una oscura necesidad? La visión fundamental queda sin afectar por estas alternativas, la habíamos recogido en el fenómeno mismo. Con particular simplicidad y directa manera la ha expresado Oswald Spengler al manifestarse contra toda creencia en la unidad de la historia universal. La historia universal, vista desde los países escogidos y sólo desde ellos, se disuelve en los destinos milenarios de las ocho grandes culturas, que como plantas crecen y florecen, completamente solitarias unas frente a otras: nadie que haya sentido una vez que la historia universal es esto también olvidará el grandioso ateísmo de esta concepción, que era pesimista en un profundo sentido, incluso prescindiendo de que

Consideramos la concepción de las culturas superiores, como seres que se desarrollan por sí mismos, sospechosa, y muchas de las consecuencias a que lleva como falsos caminos de la filosofía de la historia, lo cual se demostrará más adelante en detalle. En qué dirección ha de ser modificada la concepción fundamental y el lenguaje de imágenes con que trabaja lo hemos indicado en las páginas precedentes. No es lícito hablar del crecimiento como vegetal de estos grandes seres espirituales sobre el suelo materno de su paisaje, pues el paisaje en la historia es sólo el instrumento sobre el que la melodía suena, y como Hölderlin ha cantado, el oleaje de la vida nunca se hubiera convertido

predijera la decadencia de Occidente.

en espíritu "si no le hubiera resistido la vieja roca muda, el destino". Se debe hablar, por consiguiente, de decisiones que, como temas audazmente creados, dan el tono a un determinado estado más alto de la vida, y son creativamente conservados por destinos históricos en los que este estado consiste, y modulados por decisiones nuevas.

Otras correcciones esenciales habrán de hacerse a continuación. Pero, aun tomadas todas en cuenta, se mantienen las realidades que queríamos expresar y que habían de ser interpretadas. Siguen siendo como el fenómeno primero de la historia. Existen bastante raramente, pero existen estilos elevados de la existencia humana como realidades ĥistóricas concretas, esto es, ligados a pueblos, espacios y tiempos determinados. Como en ellos se transforma un contenido importante en una forma más alta, tienen y ejercitan aquella fuerza que Jakob Burckhardt llama "el regio derecho de lo definido contra lo vago, inseguro y anárquico". En ello se levanta concretamente un determinado orden de los valores; no se resuelve, es verdad, el enigma de la existencia, pero se comprende con claridad, se contrapone en claras direcciones la confusión de las necesidades, se emprende dirigir la vida, se concentra en seres determinados el respeto indefinido, e incluso se hace visible, como mundo que está ahí, lo incomprensible, y todo ello no con pensamientos imaginados, sino en edificios que se sostienen, en dioses que actúan, en divisiones de la tierra que se heredan, en cultos que se repiten, en lenguas que preforman el pensamiento y en escrituras que son sagradas.

Si se imaginara la tierra histórica organizada por completo en este sentido, quedaría distribuída en claros campos de vida característica y, a la vez, en claros panales de límites, es verdad que irregulares, pero precisos, en cada uno de los cuales se concentra como miel un espíritu. Pero no es así. Las altas culturas son, en primer lugar, un fenómeno raro, y, en segundo lugar, su elevación se produce, y sólo por tiempo determinado, desde el movimiento histórico. Su final es un imperio que se expande y después revienta, o un estado teocrático que es atacado por un dominador extranjero, o un puro campo de ruinas. Pero, en lo que afecta a su inicio histórico, se puede aplicar a todos ellos lo que Wilhelm Dilthey ha dicho una vez de la entrada de los romanos

en la historia universal: "Es, dice, como si surgiera del mar una nueva parte del mundo." Por nuestra parte, añadimos que para, tras el curso de su época, ser de nuevo sumergido o para partirse en trozos. Los continentes espirituales, y en casos menores las realzadas islas del espíritu que surgen del mar y gracias a su contenido interno resisten a lo largo de toda una época a los movimientos, podríamos creer que con esta imagen del vulcanismo designan en el fondo mucho mejor el fenómeno de las culturas superiores que hablar de un crecimiento de semillas que no conocemos, en paisajes que en realidad no son más que suelos en los que también podría haberse quedado sin nacer nada y en los que nada creció durante milenios.

MIGRACIONES DE PUEBLOS

Una segunda decisión de comparable grandeza aconteció en zonas totalmente diversas. Posiblemente sucedió contemporáneamente con el paso a la alta cultura, o poco después, si bien nosotros podremos saber apenas nada seguro de ello, porque aquellas zonas están cerradas a las comprobaciones de la historia y lo estarán siempre: se trata del paso a

la gran migración.

Entendemos con este concepto algo distinto a la falta de sedentarismo en sentido negativo, el cual conviene también a las hordas primitivas. Significamos también algo muy distinto de aquellos ataques de montañeses labradores guerreros, de pastores y pueblos jinetes, desde las montañas, estepas y semidesiertos, contra la tierra cultivada. Semejantes ataques se presentan por todas partes donde se pueden lograr cosechas mejores; del puro saqueo, en ciertos casos, resultan también situaciones duraderas de dominio, y tales inundaciones de países agrícolas por señores nómadas o seminómadas aparecen casi regularmente en el comienzo de las culturas superiores. Y, finalmente, designamos también algo completamente distinto que el amplio nomadismo de los pastores de caballos y de vacas, que con el ritmo del año cambian

de pastos en verano y en invierno, o, en períodos más largos, entre terrenos que han perdido su hierba o están vírgenes. También estos movimientos, con todo el arte instintivo de guiarlos que en ellos se mantiene oculto, son todavía como la simple respiración de las grandes llanuras y como estaciones en aquellos estratos de la tierra viva, de los cuales es verdad que surge toda la historia, pero que todavía no son historia.

En este mundo se ejercitan en todo caso y se forman las costumbres y las artes que se deben tener para atreverse a la migración, cuyas catervas no se mueran de hambre en el primer desierto y no se escapen sin riendas en el primer país fértil. En él se convierten en instrumento del hombre el lazo, la pica, el arco compuesto, y se transforma en su animal propio el valiente caballo o el rápido camello. En él se ha inventado el carro: no el carro de bueyes de pesada marcha, que desfila en el culto agrario y que transporta la próxima cosecha por el oculto camino de arrastre, sino de los grandes carros que pueden marchar en largas caminatas por la tierra sin caminos. En él se ha aprendido el arte de conducir grandes ejércitos, de llevar columnas de carros, ganado y hombres, de escaramucear y de desfilar: la primera estrategia de la conducción de masas. Y en él, ante todo, se ha ejercitado la mirada responsable a lo lejos, el instinto seguro para cuanto está detrás del horizonte y la aptitud de encontrar sus pasos a la sierra azulada, sus vados al río, sus calzadas a un pantano y a disponer en los pliegues del terreno la marcha de una migración lo mismo que el agua busca su lecho o las raíces su lugar; pero todo ello no, como hace la naturaleza, en mil intentos fracasados y con muchas pérdidas, sino de golpe y en un instante.

De este mundo y de este espíritu proceden, pues, las grandes migraciones. Pero sería confundir las condiciones de una cosa con ella misma y trasladar al origen, como una cualidad metafísica, lo que más tarde aparece como ser histórico, si se quisiera suponer que las migraciones de pueblos son el desagüe natural de la zona de estepas eurasiática y que las condiciones históricas de tres milenios son puras consecuencias de un nomadismo siempre en ebullición. En especial las ideas de la presión demográfica, del estrecho espacio alimenticio y de las

praderas secas, no bastan en manera alguna. La presión demográfica se compensa en los amplios espacios de muchas maneras, puede conducir lo mismo a la muerte por agotamiento que a una vida activa, y se convierte en fuerza motora histórica sólo allí donde hay una voluntad que transforma el mecanismo en acción. Es verdad que las praderas se secan poco a poco y pasan a ser estepa o semidesierto, y este proceso natural se puede observar claramente en la estructura histórica del siglo III. Pero significa que los nómadas, sobre todo en la medida en que apacientan rebaños de vacuno, se trasladan lentamente hacia el Sur y se convierten en enemigo permanente, pero no que de ello se disparen migraciones hacia objetivos lejanos. El continente de los pastores y jinetes no es una olla que como todas las ollas tenga una capacidad limitada y, por consiguiente, se desborde. Si se pregunta por las manifestaciones condicionadas por naturaleza de la esfera nómada, se cae en el fondo siempre lo mismo en el viejo juego de la estepa y del país fértil, de guerreros, pastores y labradores en densa población y en la vertiente natural que corresponde. Este juego que ha descubierto Friedrich Ratzel es desde luego una de las eternas inquietudes que están incorporadas a la marcha de la historia. Todos los oasis del mundo han tenido el destino de haber sido atacados, forzados y esclavizados desde sus bordes.

Pero de todo ello a la gran migración hay un paso más. Tan grande como el que hay desde la pura ocupación de un país a la erección en él de una cultura superior, e incluso más grande que el que hay desde la choza sobre palos que se levanta en la orilla del mar o en la ladera de un monte a la pirámide que llena de magia al país mientras surge de él mismo. Se debe distinguir entre las figuras elementales, conforme a las cuales se levanta y estratifica la vida histórica y las decisiones únicas que acaecen en determinados puntos de la tierra y plantean después un comienzo simplemente nuevo de valores y de consecuencias. El dualismo de labradores y pastores y el oleaje de los ataques de ladrones pertenece a los procesos elementales de la existencia histórica, podría decirse que a su fisiología, lo mismo que el movimiento del cazador tras la fiera, o el movimiento de los plantadores en busca de terrenos sin bosque y abundantes en agua, o como aquellas primaveras

sagradas que los campesinos organizados envían lejos en busca de tierra nueva. Estos procesos naturales están situados en el tiempo. Son la respiración de las comunidades humanas, o su pulso. Por todas partes

donde se dan sus condiciones previas, se realizan también.

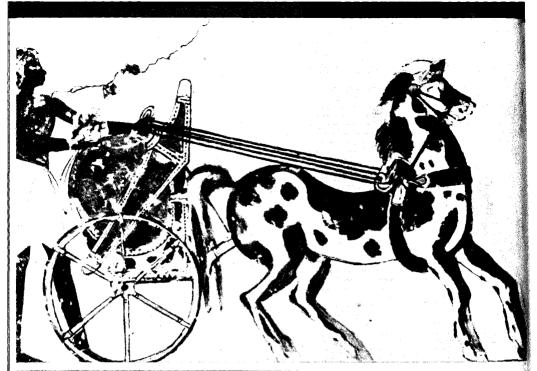
Precisamente esto no ocurre con las migraciones de pueblos, igualmente que no ocurre con el ascenso de las culturas altas. No están definidas por su posibilidad, y en modo alguno acontecen en todas partes en que se den sus condiciones. No están simplemente situadas en el tiempo, sino que se levantan sobre él y lo arrebatan consigo. Hacen, en el verdadero sentido de la palabra, época, esto es, detienen el fluir del tiempo, sostienen la siempre movediza balanza del surgir y perecer durante largo tiempo en oscilación gracias a una fuerza que opera desde dentro. En cuanto se desprenden decididamente de los ciclos naturales, quedan a la vez sus naves tras sí y plantean una situación que significa borrón y cuenta nueva.

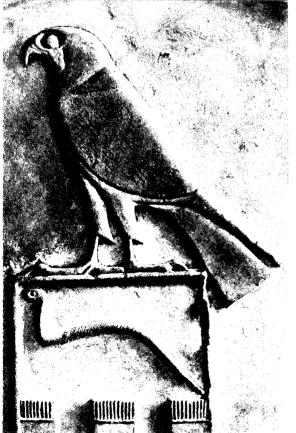
Esto es, frente al tiempo, una posición completamente distinta de la que tenían aquellos procesos fisiológicos, en los que pulsa de modo duradero la vida de las comunidades humanas. Esta otra relación con el tiempo es la razón interna de la historicidad de los acontecimientos y decisiones que hacen época. Son historia no porque sean mayores que los ritmos estilo natural de la vida de los pueblos—quién querría medir esto?—, sino porque surgen abruptamente del tiempo y detienen su curso en lugar de incorporarse a él. Con esto llevan en sí mismos fecha y nombre, incluso cuando se olvidara el nombre y no se pudiera nunca fijar la fecha. Pueden ser modelo y lección, fundación y catástrofe. Pueden ser recordados y cantados cuando ya están acabados. Pero las estructuras eternas de la vida son simplemente sentidas, se sume uno en ellas, hay de ellas un saber y una sabiduría, pero de ellas no hay ni épica ni crónica.

Ciertamente que sobre el mundo del que se disparan las migraciones de pueblos es difícil o absolutamente imposible lanzar un haz de luz. Sólo cuando aquéllas llegan a los umbrales de culturas que están acostumbradas a escribir la historia se pueden aprender sus nombres, y sólo cuando han levantado castillos y tumbas de príncipes en un país que ya había aprendido a soportar poblaciones fijas aparece un cuadro



BATALLA CONTRA LOS "PUEBLOS DEL MAR". Relieve egipcio del siglo XII a. de C.





CARRO DE GUERRA TEBANO.
Hacia 1400 a. de C.

TUMBA EGIPCIA DEL REY SERPIEN

de un estilo espiritual, el cual debe haber sido importado pues que es

un cuerpo extraño en el país que les pertenece.

Si es, pues, oscuro el origen de las grandes migraciones, puede decirse con toda verosimilitud que caudillos de energía, en modo alguno impulsiva, sino plenamente consciente e individual, deben haberlos organizado y conducido. Si los nombres de aquéllos pueden haber sido en la lengua y la escritura de las viejas culturas en que irrumpieron gravemente desfigurados y malentendidos, transformados en conceptos generales aplicables a todo el pueblo emigrante o a sus guerreros, o confundidos con éstos, eran por cierto, en el más puro sentido de la palabra, figuras individuales, personalidades históricas, no de otra manera que los reyes que con la leva y los mercenarios de los viejos imperios les salían al encuentro y tenían que defender un mundo con escritura y arte (poseemos las listas de sus hazañas y sus retratos), mientras que aquéllos se quemaron como una antorcha en su única hazaña. Pues las hazañas históricas que señalan un comienzo nuevo no pueden ser realizadas por ninguna otra energía que por la de una voluntad individual. Poderes impersonales y comunidades sin nombre producen sólo creaciones y progresos perseverantes.

El origen de las grandes migraciones se puede comprobar sólo a partir de su último extremo, con su irrupción en las culturas sedentarias o con su fracaso delante de las murallas de éstas. Hasta este punto sólo se puede adivinar un esquema de su curso. La consigna de buscar entre la plena destrucción de las tiendas la lejanía absoluta debe haber significado siempre a la vez una selección y una formación nueva precisamente para tal empeño. Pueblos enteros, lo mismo sedentarios que nómadas, no se ponen absolutamente en movimiento, e incluso una fuerte presión a sus espaldas los desplaza, empuja, cambia de lugar, pero no los transforma sencillamente en emigrantes. Aquella consigna discurre por consiguiente como un rayo en la marcha circular de la vida normal, y prende siempre en los jóvenes y aventureros, en los que están de más y desheredados y, en primer lugar, en los que íntimamente carecen de patria, están prestos a la hazaña y tienen sed de mundo; pero tales gentes existen no sólo a montones en todos los pueblos de jinetes y de pastores, sino también entre los campesinos belicosos. El resto que permanece queda adherido a la acostumbrada estepa o sigue cavando la gleba de su hogar, y la falta se cubre fácilmente. Más adelante de los que se han puesto en marcha sólo hay o nada o todo, la victoria o la derrota, la fortuna del señor o la muerte.

En algunos casos puede un gran caudillo haber arrancado casi todo el pueblo de la patria y haberlo arrastrado como un gigantesco tren, especialmente cuando otros pueblos aprietan a su espalda y en la lejanía atrae a la invasión un imperio decadente. Lo que entonces se queda atrás es un resto perdido, que es aniquilado o fundido por los que vienen detrás y que a lo sumo más tarde alguna vez pulsará en la sangre de éstos. Pero lo mismo si bandas guerreras y comitivas altaneras se separan del pueblo, que si es arrastrado a la invasión el grueso de la tribu en ambos casos debe haber sido el primer logro del jefe haber conformado a los que marchan de nuevo y precisamente para esa finalidad. La movilización que ocurre entonces es verdaderamente total. Sólo así se explica la rapidez del movimiento, el alcance del empuje, la fuerza del choque y, en algunos casos excepcionales, podemos medir, o por lo menos calcular, en qué breve tiempo fué atravesado todo un continente. Los pueblos situados al paso son atravesados como un cañaveral que cede, círculos culturales poderosos y de respetable altura, como el de la cerámica de bandas de la cuenca del Danubio, son aplastados casi sin resistencia. Lo que aquí actúa no es la sencilla sed campesina de tierras, como tampoco el empuje natural de los pueblos pastores hacia mejores pastos, sino la ley de la gran migración bajo caudillos cuya fantasía apunta a objetivos muy lejanos.

Naturalmente que el mayor empuje y el ritmo más rápido lo tienen los ataques de pequeñas tropas de guerreros con reducido equipaje. A comitivas tan duras no hay objetivo que se le resista mientras no tropiece con murallas muy fuertes. Su empuje, su éxito, la gloria de un jefe y el atractivo de sus objetivos atrae por todas partes gentes de iguales sentimientos, incluso de pueblos completamente distintos, y su marcha se parece a la de la bola de nieve que va rodando. Aquí es casi válida la frase de que en las migraciones de pueblos no emigran pueblos, sino que los pueblos se forman en la migración y durante ella. Emigrar así no es un estado, sino un proceso creativo. La frase correspondiente

la ha dicho una vez Spengler: "las culturas superiores no han sido creadas por pueblos que ya existían, sino que ellas mismas se han creado sus pueblos, y los pueblos en la órbita de aquellas culturas no son sus autores, sino la creación de aquellas mismas".

Por consiguiente, tendríamos por cosa completamente falsa comprender las migraciones de pueblos como movimientos vagos y naturales e imaginárnoslas sobre el modelo de las aves emigrantes y de los bancos de peces. Lo que se repite de modo rítmico no puede servir de modelo a los estallidos históricos, y una voluntad, aunque su objetivo sea todavía tan indeterminado, es algo distinto que ser impulsado por oscuras potencias. También es imposible explicar procesos de la primera clase a partir de elementos y regularidades de la segunda, y de la misma manera que las culturas superiores no pueden deducirse de las condiciones del puro sedentarismo, tampoco las migraciones de pueblos pueden derivarse de la forma de vida del nomadismo. Ellas son el segundo fenómeno básico de la historia, entendida esta palabra en su sentido praegnans, lo mismo que el surgir las culturas altas de paisajes escogidos es el primero.

La contraposición de ambos fenómenos puede imaginarse que es grande; sólo su encuentro forma el tema de la historia. El peligro es desde luego que en este aspecto juzguemos demasiado, desde el punto de vista de las altas culturas, y a la vez tomando partido por ellas, y consideremos a los pueblos emigrantes sólo como fuerza bruta que se lanza contra las fronteras como poder destructor o, a lo sumo, como remate de un destino que estaba sin remedio fijado por la madurez de la cultura. En las culturas elevadas parece que ha sido llevado a definitiva forma un mundo espiritual característico, mientras que los pueblos en movimiento no tienen valor espiritual, y aportan sólo el empuje de su vitalidad, y por ello triunfan o fracasan, según la posición que les corresponde. Pero no es así. Inscripciones legibles, grandes construcciones, cuyas ruinas forman hoy todavía el paisaje, arte que vive todavía, documentos que hablan de una vida cotidiana de altas formas, todo esto lo hay desde luego de una parte sólo. Quien emigra no puede ni construir ni instalar archivos. Nuestra historiografía y arqueología se deja con ello engañar fácilmente (o cuando reconoce lo

que ha ocurrido realmente, se lamenta) sobre que los pueblos en migración dejen tan pocas huellas perceptibles. Un refugio robado no es, a fin de cuentas, ninguna obra del espíritu, ni una ciudad abrasada una creación cultural. Pero es también falso buscar construcciones duraderas y ajuar cuidado, entre aquellos para quienes la tierra no tiene ni espacio ni límites y se tienen que conformar con un ligero equipaje. También ellos poseen un mundo espiritual de forma interna, fuerte y muy característica, pero ésta aparece exteriormente sólo en forma limitada. Vive en la sangre, en el corazón, en los sentidos de los hombres. Trozos de ella han sido traídos de la patria abandonada, y los amplios espacios de la estepa o el mundo campesino de la patria resuenan en ellos. Otras partes han sido acuñadas por el espíritu de la emigración, y codo ha sido sellado por éste. Uno de los trozos esenciales es una íntima afinidad electiva y un amor al metal, a la orfebrería, al arma. El arma proviene siempre inmediatamente de los dioses, y en su forma y decoración se alcanza gran arte. El caballo es un compañero fiel, y el animal, en general, un ser íntimamente unido a uno, poderoso y casi divino. Sus nombres adornan los nombres de los hombres, sus líneas articuladas adornan, imitadas con arte y soberanamente estilizadas, armas y utensilios. Y bien frecuentemente el animal, lobo o perro, es considerado guía y conductor al ocupar la tierra al fin de la emigración.

Más temprano, y de modo más resuelto que los pueblos sedentarios, renuncian las tribus emigrantes al matriarcado. En su religión y sentimientos, como en su organización social, domina la fuerza del varón. Los poderes del fondo de la tierra y el derecho de la madre, con ellos emparentado, se levantan siempre sólo de la gleba labrada. Un suelo que es pisoteado por los caballos y surcado por los carros que viajan no está lleno de dioses ctónicos. Por el contrario, al camarada muerto, especialmente a los señores y a los caudillos, les es entregada en la tumba toda la riqueza y propiedad suya, e inmediatamente que se conquistan nuevos territorios, de este mismo espíritu surgen tumbas señoriales junto a los castillos, no para eliminar a los muertos ni para eternizarlos, sino para glorificar su nombre. Lo mismo que por encima de toda la migración, en toda su extensión, y por muy cambiante que fuera todo lo terrestre, se extiende como una bóveda un solo cielo,

domina un dios celeste, representado como señor y padre, por encima de todo. Mucho de esto es creencia común de los nómadas y herencia de las zonas nórdicas, pero con la elección y el destino de la vida

errante se realza y purifica.

Chocan, por consiguiente, cuando los pueblos emigrantes tropiezan con las altas culturas, dos estilos de espíritu como dos razas espirituales, y aún más: chocan los dos modos en los que puede comenzar la gran historia y las dos decisiones por las cuales solas es esto posible. Un muro de obstáculos naturales, formado por sierras y bloques montañosos, por desiertos y estepas hambrientas, por mares y ríos, aparentemente sin solución de continuidad desde los Alpes hasta el Tienshan, parece separar uno de otro los dos mundos y proteger las altas culturas de los ataques desde el Norte. Pero en ello se manifiesta que las condiciones naturales no son nunca unívocas. En el dique hay toda clase de portillos, e incluso éstos ofrecen a las migraciones calles y vías. Todas las culturas superiores se esfuerzan por eso en completar la naturaleza, al cerrar sus espacios y fortificarlos. En los milenios que fueron intranquilizados por las migraciones crecieron en muchas capas, unos sobre otros, aquellos murallones, ciudades fortificadas y sistemas de fortalezas alrededor de todos los países en los que había algo que proteger: desde la larga muralla de China, que en los tiempos de su mayor extensión llegaba desde el golfo de Corea hasta el Tarim, v que fué convertida por Shihuangti en una verdadera muralla contra los hunos, a través de las ciudades fortificadas que debían proteger Asia Anterior por el Norte contra escitas y sármatas hasta las murallas romanas en Mesopotamia, en los desiertos de Siria y Arabia, junto al Danubio y el Rhin. Desde luego que tales murallas no impiden el encuentro de los dos mundos históricos, y son sólo una forma de este encuentro. Y desde luego que ellos no son ninguna panacea. Un fuerte ataque se presenta siempre, si no en un punto, en otro. En un caso muy importante, en el ataque de los hunos, la ofensiva chocó con tal violencia con la muralla china de los emperadores Han, que atravesó todo el continente y llegó a presionar contra los límites fortificados del imperio romano. Especialmente cuando varias corrientes migratorias, desde distintas direcciones, el Este, el Norte, el Noroeste, se encuentran todavía en las estepas o junto a la frontera, como aconteció en las invasiones del siglo IV d. C., se engendra un torbellino del que proceden nuevos choques, y esto, a la larga, no puede resistirlo ninguna frontera. Pues la energía viva de las grandes migraciones no disminuye en manera alguna, como ya se ha dicho, durante su curso, e incluso puede crecer. El tiempo trabaja para ella y el espacio infinito también.

Cuando en el espacio histórico crece una cultura elevada, decíamos con Wilhelm Dilthey, es como si surgiera del mar un nuevo continente o una nueva isla del espíritu. El segundo principio de la historia, la migración de pueblos, hay que pensarlo conforme a una imagen completamente diversa. De centros de alta tensión, de los que sabemos poco a falta de documentos aprensibles, pero cuyo lugar y manera podemos deducir, se desprenden energías que se transforman en un disparo y que, en el caso de que no tengan desde el comienzo su destino, se convierten pronto en movimientos con un objetivo determinado. Ya hemos advertido contra que se las piense como pura fuerza bruta. Son sin cultura y pobres en bienes del espíritu solo, según la norma de los defensores; "bárbaro" es un concepto de las culturas sedentarias. Igualmente sería de grande el error de que todo lo creado y adquirido más tarde por los pueblos emigrantes debiera existir ya en los estadios iniciales, en el místico origen de la sangre: no sólo Homero, sino también la Divina Comedia, el gótico, la reforma y el barroco. Retrotraer lo que es un desarrollo al estadio del inicial planteo, dotándolo así de todos los encantos de lo vago, juvenil e instintivo, es la metafísica típica del romanticismo, que no explica nada y todo lo oscurece.

Es absolutamente imposible comprender la historia universal sin tomar plenamente en cuenta este segundo polo del mundo no sedentario y este segundo tema de los movimientos en grandes espacios. El bosquejo de Spengler, que emprendió la biografía de las altas culturas, fué por eso incompleto; en artículos póstumos ha completado Spengler el tema de las invasiones. Sólo cuando se reúnen ambos motivos hacen juntos la historia universal. Algunas fases y formas importantísimas del acontecer histórico se desarrollan sólo allí donde se cruzan y superponen ambos fenómenos y los efectos que de ellos arrancan. Así, por ejemplo—ya hemos hablado de ello—, la formación de sistemas de

estados en los que los valores de poder se contrapesan mutuamente y en los que juega la gran política. De otras realidades y constelaciones históricas que brotan inmediata o mediatamente del encuentro de ambos fenómenos básicos, tendremos que hablar más tarde.

Es como una confirmación de este punto de vista que también la noticia de la historia, el saber acerca de ella, y el sentido de ella, tienen en esto su origen; estas cosas son engendradas a la vez en el roce entre el principio de la permanencia y el del movimiento. Los pueblos emigrantes son movimiento histórico hecho carne, pero lo son de manera tan carnal que nada saben de ello. Viven y perecen en acontecer agudo, como la llama en el incendio. Los escitas se designaban a sí mismos, según Heródoto cuenta, como el más joven de todos los pueblos; su primer hombre, un hijo de Zeus y de la hija de un dios fluvial, no había nacido más que mil años antes del ataque de Darío a su país, esto es, alrededor de 1500. ¿Dónde habría un pueblo sedentario que no estuviera convencido de ser el más antiguo de todos los pueblos y que desde el origen del mundo estaba establecido en el propio país? Homero y Heródoto nos conservan noticia de los destinos emigrantes de los frigios, los misios, los teucros y otros pueblos que han emigrado en el segundo milenio; muchas veces con extraña confusión, de manera que se invierte precisamente el punto de partida y la meta de la migración. En los pueblos emigrantes mismos vive todo esto evidentemente como una profunda e indefinida dimensión de la conciencia, como un saber de que se viene del movimiento, y el movimiento fué lo primero. Pero no llega objetivamente a hacerse noticia histórica.

Por el contrario, la conciencia histórica de las altas culturas, como su ser histórico, está dominado por el principio de la permanencia. Viejos reyes que las habían fundado y cuyas disposiciones valen para todos los tiempos; títulos y pretensiones de dominio legítimas, que muchas veces, abandonadas en tiempos de debilidad, son puestas de nuevo en valor, con lo cual el mundo vuelve a estar en orden; son los típicos ciclos de decadencia y renovación como se marcan de modo clásico en la conciencia histórica de la China; típicas historias del curso de las diferentes dinastías, que siempre comienzan con buenos reyes, después se sumen en la impiedad, el harén y el crimen, y por fin son

disueltas por una dinastía nueva y sin mancha: tal es la forma de pensamiento. Pero esto no es el espíritu del acontecer histórico, sino el espíritu de la resistencia, de una permanencia que se pone continuamente en peligro por la decadencia, y que por eso se sabe continuamente espoleada a hazañas creadoras, y, por consiguiente, existe de modo histórico, en el gran sentido de la palabra, pero que desde hace tiempo tiene elegida su ley de formación, mientras que el acontecer histórico, allí donde está fluyendo, se traza sus objetivos y normas aconteciendo desde dentro.

Sólo cuando las invasiones se aproximan y penetran en mundos de permanencia, experimentan éstas algo de la actualidad del acontecer histórico. Lo aceptan naturalmente sólo como tormenta de fuera, como crisis o como catástrofe de su propia permanencia. Lo describen así en palabras e imágenes. De los hunos, sus campañas, ataques y efímeros imperios no sabríamos casi nada si no lo hubieran registrado todo los anales chinos durante muchos siglos. Tampoco sabríamos nada de las migraciones de pueblos del segundo milenio si no nos dieran noticia de ellas los archivos cuneiformes y jeroglíficos, las obras de arte de las altas culturas, los recuerdos alcanzados más tarde por los griegos y las ruinas salvadas en medio del desastre y la crisis, son huellas de la destrucción. Esto, ciertamente, no es todavía ciencia histórica ni historiografía, ni tampoco conciencia de la historia. Estas existen sólo cuando el suelo del alma ha sido arado una o dos veces y el hombre se ha convertido en medida de las cosas y el Estado en contenido del mundo. Pero la historia, como tema, luce ya en aquellos documentos. Es, según decíamos antes, como si chocaran los dos fenómenos básicos de la historia, y en su encuentro engendraran un espectáculo en el que el ser de ambos, reflejado el del uno en el otro, apareciera en la conciencia.

EL TEMA DE LA HISTORIA

Al terminar estas apreciaciones introductorias tenemos que recordar una corrección, que ya hemos hecho varias veces, y que eliminar un error que quizá hemos expuesto ya. Culturas superiores de pueblos que

desde misteriosos espacios se precipitaban contra ellas; esto no son tipos del acontecer histórico siempre y en todas partes, no son figuras esquemáticas en las que interesara más lo general, y lo que se repite regularmente que lo particular del caso concreto. Tal modo de pensar vale sólo frente a las simples situaciones, de hecho que tienen su fundamento en la distribución natural de la tierra y su raíz en los impulsos básicos de la vida, por ejemplo, frente a aquella antítesis de tierra fértil y estepa, agricultores y pastores guerreros, pero no frente a acontecimientos históricos que brotan de decisiones y que caen en el tiempo con la gravedad de lo irrepetible. También en éstas hay, por cierto, mucho que comparar, y algo hay que fijarlo como tipo y regla, pero sólo rasgos particulares escogidos, y precisamente externos. Una vez que se alcanza el punto a partir del cual existen, se vuelven incomparables. Y pensarlas de modo concreto es introducir en nuestro pensamiento de ellas su irrepetibilidad, su hic et nunc, su así y no de otra manera, no ya como determinaciones complementarias, sino como contenido esencial.

Hay en la tierra infinitos valles cuyos ríos se desbordan regularmente de sus orillas y podrían transformar el país en un paraíso en el caso de que las aguas fuesen cogidas en un sistema de riego planeado. Pero la cuestión esencial es si esto acontece o no. Aconteció bastante raramente. Aconteció en el milenio cuarto y tercero en Mesopotamia y en el valle del Nilo, desde las cataratas para abajo.

Hay en la tierra muchas estepas con pueblos nómadas y muchas comunidades agrícolas cuyo exceso de población puede partir hacia la aventura y la búsqueda de tierras. Pero la cuestión esencial es si de ello sólo resulta el trato guerrero fronterizo normal (si así puede decirse) con los vecinos sedentarios, o si se precipitan migraciones audaces y de objetivos lejanos que en el camino se transforman en pueblos y a su término crean nuevas culturas. También esto aconteció bastante raramente. Aconteció en el segundo milenio en el territorio del Indo, en la península balkánica, en el Hoangho medio y en puntos episódicos en el espacio de los imperios del Asia anterior. En los milenios siguientes, aconteció de nuevo, pero nunca como repetición del mismo proceso, o de manera que el efecto sólo fuera variado por las bases sobre las que

dió el golpe, sino que siempre fué marcado con el estigma del hecho histórico que se pone a sí mismo en juego, a saber: como fracaso o como fundación de una nueva época histórica. Y de la misma manera que la cultura egipcia no se ha de explicar por el limo del Nilo, sino que hace a éste realidad histórica de la cual no hay ningún paralelo sobre la tierra, las migraciones de pueblos de la historia universal no son casos de una ley, ni ejemplos de un tipo, sino que ellos determinan con aplicación a la historia dónde y cuándo se convierten en historia lo típico y lo regular. No se tornan individuales gracias a las condiciones en las que acontece acá o acullá, sino que desde el comienzo son acontecimientos únicos.

Esta positividad de la historia universal no es un engendro de nuestro pensamiento, que según reflexiona la mayoría de las veces sobre las uniformidades de los fenómenos, pudiera abstraer también en dirección a la singularidad de la existencia de aquéllos. Sino que la historia y nuestra existencia en ella está realmente compuesta de decisiones irrepetibles, y en esta cadena estamos nosotros incorporados como auténtico miembro. Que ello acontezca aquí y ahora y de esta manera no es un aspecto caprichoso de la historia, sino que la constituye. De fuentes únicas y peculiares, que brotan en puntos determinados, procede nuestro ser, las épocas históricas son las capas en las que éste está levantado, efectos reales de causas reales se han impreso en él, y el progreso de la historia en decisiones concretas es el aire en que existimos. Cuanto más completamente comprendemos la historia y nuestra existencia en ella, tanto más la historia borra la apariencia de ser repetición de lo mismo y oleaje en un medio invariable, y tanto más se revela la seriedad de su unicidad, irrepetibilidad e irreversibilidad. La historia es una y cada miembro en su progreso es positivo e individual, lo mismo que el astro en que se desarrolla sólo una vez está tal cual es. Dilthey ha rozado este pensamiento cuando en oposición a Spinoza y Hegel ha pensado en los fundamentos de su propia metafísica. "El misterio del mundo, expresado positivamente, es la individualidad, ésta se extiende también en la historia..., el todo del alma humana es singular como el todo terráqueo que la porta".

Lo que nosotros llamamos el tema de la historia no es por consiguiente un esquema ideal para el que sirven las realidades históricas como ejemplos. Es tema en el sentido en que Juan Sebastián Bach inventa cada vez un tema característico, y en seguida se entrega a él y lo remata. En tal tema está puesta por adelantado la obra entera con todas sus peripecias, pero esto no significa que ella no tenga que ser más que devanada de él; antes bien, está construída sobre él con pasos esenciales y modificaciones. De todas maneras el tema se sigue repitiendo: sigue sonando y hasta el fin domina desde dentro la serie de los acontecimientos que ha puesto en marcha. No es regla, pero auténtico comienzo, ataque rico en consecuencias, decisión que pone el cimiento para todas las decisiones siguientes. Su individualidad, se podría decir con Dilthey, "se extiende en la historia".

Ya los dos fenómenos básicos cuyo armónico entrelazamiento forma el tema de la historia, no deben ser pensados como situaciones típicas normales en el acontecer de los pueblos, sino como planteamientos de carácter histórico. Tras las invasiones del segundo milenio de que hemos hablado en este capítulo, está como hecho completamente único, la masa continental de la mitad norte de Eurasia, llena de pueblos emigrantes de estilo indoeuropeo, uralio y altaico, separada de las culturas del Sur por una cadena de obstáculos naturales y, sin embargo, a través de las interrupciones de esta cadena enlazada con ellas, como por una inclinación anímica. Esta constelación de hechos es lo que va preñado de historia universal. Rasgos aislados de ella se encuentran en la tierra varias veces, pero como conjunto es única como el planeta mismo en el que ha nacido el hijo del hombre. De estos espacios nórdicos han partido las migraciones de la historia universal; de la historia universal, esto es, aquellas en las cuales no sólo se han cambiado los límites de las razas y se han formado sus espacios vitales—esto acaece también en las migraciones de los animales—, sino en las que imperios se han Puesto en peligro, han caído y se han fundado, altas culturas han sido inundadas, mezcladas y creadas de nuevo: migraciones de las que ha resultado espíritu.

Todos los otros centros de los que han partido migraciones—hay algunos de los que igualmente durante siglos han venido siempre nuevos empujones-tienen por el contrario carácter local, o están en absoluto excéntricamente situados respecto de los espacios de la historia universal. Sólo el desierto de Arabia, como hogar de las tribus emigrantes semitas, forma igualmente un centro secundario de las mayores consecuencias e importancia. Desde este espacio migratorio está constantemente determinada la historia de Mesopotamia, y, muchas veces influída la historia de Egipto, y casi creada la conformación histórica de Siria y Palestina. Los fenicios y cartagineses, el judaísmo y el Islam, demuestran desde el fin el valor de este centro secundario en la historia universal. Pero incomparablemente mayor es la amplitud de espacios y el peso, y, ante todo, la capacidad de forma política y la fuerza creadora de las tribus emigrantes, que a lo largo de tres milenios han partido del gran continente. Aquí está el origen de casi todos los pueblos, potencias y pensamientos que desde fines del tercer milenio han contribuído al progreso de la historia universal. Lo que viene de los centros secundarios se suma como incrustación o antítesis, y esta estructura es la que hace que la historia sea no sólo exteriormente (porque acaece en el tiempo único irreversible) sino desde dentro, a partir de su propio contenido, un proceso que se dispara precipitadamente por una sola vez.

Ocurre fácilmente investigar el espacio de los territorios esteparios eurasiáticos para buscar la fuente de las invasiones, e incluso la patria primitiva de los pueblos emigrantes, por ejemplo, las sedes primeras de aquellas tribus que fundaron el imperio chino de la época de los Chou, y, ante todo, la patria de los indoeuropeos. Muy arriba en el tercer milenio, mucho antes de que las primeras invasiones irrumpiesen en la zona de las viejas culturas, tenemos idea de movimientos en aquel oculto espacio, preñados de historia, que no sólo ondulan de aquí para allá, sino que parecen tomar una dirección. Y a partir de eso, parece, sólo hay un paso a la pregunta de en qué país estaban establecidos o errando los emigrantes antes de que se lanzaran a la lejanía.

La arqueología y la lingüística están ahí además para aportar sus

argumentos e hipótesis a esta cuestión. Por lo demás esta cuestión sobre la patria primitiva no es ni la única ni la más importante. Es incluso un poco peligrosa. Su peligro es que el concepto de patria originaria se cargue románticamente y se rellene con representaciones de todas clases, que todas comienzan con el adjetivo "originario" (en alemán, con el prefijo Ur-). Es un problema legítimo e incluso soluble, que puede deducirse a partir, por ejemplo, de raíces comunes y de otros indicios sobre la conexión primitiva de pueblos emigrados del mismo foco, sobre su mundo vital y sobre los elementos culturales de la época unitaria, sobre el lugar y el tiempo de la separación. Pero ya es una forzada representación romántica que los pueblos que conocemos finalmente sólo por su estado histórico, y que ellos mismos sólo se conocen en ese estado, los queramos hacer depender de su patria desconocida mediante fibras ocultas de su corazón y de su espíritu, suponiendo que allí se ha configurado su espíritu, se ha formado su lengua, se ha fijado su nostalgia para siempre. La nostalgia no es una categoría de la esfera de las migraciones. Sería malísima metafísica querer reconstruir las almas de los pueblos emigrantes y su estado antes de las invasiones, transformando la suma de sus hazañas y creaciones históricas en disposiciones germinales, e imaginando seres maravillosos que todavía no tienen ninguna polis pero son ya originalmente políticos, que todavía no tienen los Vedas pero que son ya originariamente sabios. Con esto se escamotea que la historia progresa en creaciones libres, que incluso los pueblos mismos se tornan lo que son conforme a los destinos de su migración, y que en las metas de las invasiones ocurre un hecho creador que no está predestinado de modo unívoco ni por el traído ni por lo encontrado. Es casi una prueba de la exactitud de tales reconstrucciones de la patria y el estado primitivo, que las imágenes de una y otro queden desconsoladoramente indefinidos; en realidad esto ocurre en todas partes donde se trabaje con honradez. Sólo con mucha cautela se puede concluir a partir de las formaciones que surgen en los puntos de penetración de las invasiones, del nuevo ritmo de la guerra y de la política, de la repentina victoria de dioses nuevos sobre los viejos ligados a la tierra, de la imposición claramente perceptible de ideas patriarcales sobre el espíritu y la voluntad de los pueblos emigrantes.

Con cuanta mayor precaución se actúa en este punto, se comprende con mayor pureza la virtualidad histórica de los pueblos emigrantes que, en realidad, no están en modo alguno vacíos espiritualmente, pero cuya esencia todavía no ha tomado figura sino que está apuntando al futuro; y al principio es sólo movimiento absoluto, impulso efectivo. Muchas veces ocurre que se encuentren dos grandes corrientes invasoras, la una que parte del Norte o Noroeste, la otra del Este o Nordeste, y que sólo a consecuencia de ello el efecto sea realzado a dimensiones universales. En gran estilo ocurrió esto cuando las tribus de germanos que emigraban hacia el Sur encontraron en Rusia meridional a los hunos que venían de las profundidades de Asia, y cuando del choque surgió primero lucha, pero después un doble empujón contra el imperio romano. Con todo, ya antes se habían encontrado migraciones germánicas hacia el Sur y pueblos nómadas asiáticos de la estepa turania, de manera que se cruzaban sus caminos, y su fuerza de empuje era mutuamente acrecida. Otras veces el encuentro de ambas direcciones de empuje ocurre sólo al final. Así, en la península balkánica, donde las tribus griegas y los tracios, ramas indoeuropeas desde largo tiempo separadas que habían avanzado por caminos totalmente distintos, se encontraron como vecinos. Y así, en el espacio de las altas culturas del Asia anterior, donde a lo largo de todo el segundo milenio, de muy distintos orígenes y direcciones emerge aquel hervidero de tribus emigrantes de tan complicadas ramificaciones del cual hemos hablado.

Tales implicaciones y entrecruzamientos son la simple consecuencia del hecho de que el lugar de origen de las migraciones de pueblos, no es un foco definido, sino una zona gigantesca en cuyo interior ocurren constantes movimientos y por cuyos bordes en muchos lugares se precipitan las corrientes. De aquí la pluralidad de las oleadas que se siguen, de aquí la amplitud de los caminos, de aquí los entrecruzamientos en el origen y en los objetivos. Quien fuere lo suficientemente atrevido podrá creer que oye entre el sordo tronar de los hechos un ritmo secreto. Cada quinientos o seiscientos años, parece que se hincha el exceso de energía del espacio migratorio, y así aumentan las descargas hasta un clímax de frecuencia e intensidad. De los puntos culminantes a comienzos del segundo milenio y en el siglo XIII ya hemos hablado. El siguiente máximo estaría marcado por las marchas de los cimerios y escitas en el siglo vii y vi, y también las migraciones de los celtas que después alcanzan en los siglos IV y III el valle del Ródano, Italia, los países al Norte de los Alpes, la península balkánica y Asia Menor, comienzan por aquel tiempo. El máximo siguiente estaría marcado por las migraciones germánicas del siglo II a. C., cuya vanguardia son los bastarnas, y por las migraciones contemporáneas en el Este de tocarios, partos y sacas. El siguiente por el año 375, el año clásico de la gran invasión de pueblos. Después se siguen los amplísimos movimientos de los pueblos turcos, y, finalmente, las invasiones mongolas alrededor de 1200. Pero tales periodizaciones no encajan exactamente, y son, desde luego, juego. Mucho más importante es la idea de que toda fase en la historia de las grandes migraciones de pueblos debe ser comprendida como unidad en sí. Cada empuje se hace independiente de los otros, las diversas corrientes están entre sí en conexión como por enlaces subterráneos a lo largo de la anchura de medio continente y hasta del continente entero. Es como si una conmoción que en un lugar determinado sucede por sí mismo provocara en sitios totalmente diversos fracturas, derribos y efectos. Y a veces es hasta como si un cuerpo gigantesco entrara en conmoción porque palpita uno de sus miembros.

Para algunas de las fases es, si consideramos conjuntamente las fuentes chinas y las clásicas, la conexión de causas, desde el más lejano Oriente hasta la zona del Sur de Rusia, perceptible, incluso en sus pormenores, especialmente donde el empuje y la presión directa pusieron en movimiento a los pueblos acampados delante de ella. La mayoría de las veces, desde luego, la contemporaneidad de los movimientos que ocurren aquí y allí, puede ser comprobada sólo como hecho, si bien su conexión dinámica es ocultada por la oscuridad del espacio, que es cierto que engendra incesantemente historia, pero carece de toda conciencia histórica. La historiografía pragmática pue-

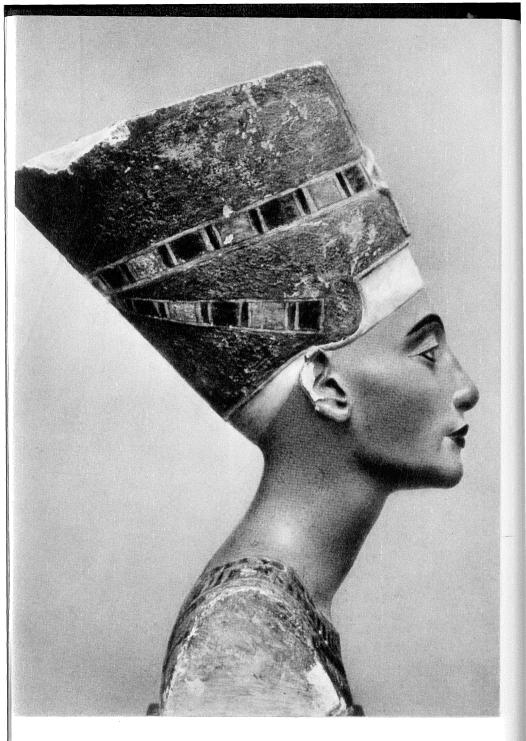
de lamentar esto, y hará todos los esfuerzos para llegar, combinando las escasas noticias o utilizando los hallazgos casuales, al menos a construir hipótesis sobre la dinámica interna del espacio histórico. Sin embargo, para caracterizar el conjunto, basta ya el hecho como tal de que los momentos máximos de los grandes movimientos migratorios se hacen perceptibles a lo largo de todo el continente.

Quizá alcanzan incluso más lejos todavía, es decir, hasta el planeta entero. Es completamente posible que corrientes de fuerza del espacio nórdico llegaran hasta el Pacífico y hasta el mundo de islas austronésico, y desde allí (o por caminos más al Norte) alcanzaran hasta América, de manera que no sólo los dominadores y navegantes del Asia sudoriental, sino también las altas culturas precolombinas de América, serían su obra. Este amplísimo arco podría ser deducido sólo empíricamente mediante un estudio del mundo de pueblos del Asia interior y meridional, en el que se comprobara que es lo que en ellos es vanguardia, qué resto dejado atrás, qué puente. Pero el arco a través de Asia, hoy está ya cerrado. Es un hecho que los carros de guerra y los pueblos o bandas migratorias que vencieron con esta nueva arma irrumpieron en China al mismo tiempo que en las culturas elevadas de Asia anterior; y también los ataques de los pueblos jinetes, que siglos más tarde avanzaron desde el Norte, alcanzan desde la gran muralla hasta el frente Norte de los imperios del Asia anterior y de Europa. Las dimensiones de la gran migración de pueblos, en los siglos posteriores a Cristo, que se extendió como acontecimiento único desde las fronteras de China hasta las partes occidentales del imperio romano, estaban ya por consiguiente preformadas desde hacía mucho. La extensión a todo el continente pertenece al hecho de las migraciones de pueblos tan esencialmente como la larga duración de sus reservas, asaltos y repeticiones.

Lo mismo que las migraciones, también las culturas que han surgido sobre la tierra son reconocidas ante todo como realidades únicas, aquí, ahora y de esta manera determinada, o en otro caso se las levanta de la historia a que pertenecen, se les quita la gravedad de haber existido y, como Heidegger dice, se las desvía hacia la



NEJE Y SU MADRE NEFRET.



LA REINA NEFRETITA. 1300 a. de C.

palidez de modelos extratemporales. Son en verdad grandes posibilidades fundamentales de la existencia humana, pero ésta no forma sola su contenido, sino que su realidad y valor estriban en que hayan existido realmente y hayan pasado en forma difinitiva. Para cada una de las culturas superiores se comprende esto fácilmente. Pues, ¿existe algo más prodigioso que la humana existencia adquiera una determinada forma y que ésta perdure largo tiempo? ¿Que haya realizado su vivir de un modo y no de otro y haya llevado ese estigma su existencia entera? ¿Qué cosa hay más real? Porque ninguna fantasía, por genial que sea, podría imaginar posibilidades tan concretas. Y ¿qué hay más irrepetible? Pues ninguna admiración, ninguna voluntad de herencia puede repetir cosa semejante en condiciones distintas, y ni aun siquiera intentarlo sin caer en el ridículo.

Pero también la multiplicidad y sucesión histórica de las culturas debe ser imaginada como realidad rasa e intocada, única como la tierra, momentánea como una única inspiración de Dios. Ya lo decíamos: aquí se equivoca el idealismo filosófico. Este oye las culturas que se siguen en la historia como las estrofas de un poema. Explica la historia y se gloría de que es capaz de ello. Y con esto entiende que conoce un fino hilo rojo de sentido y necesidad en el cual se enhebran las culturas históricas como los pensamientos al hilo de un proceso mental que camina hacia su objetivo. Esto parece que es algo más frente a la pura realidad, y parece también que con ello se añade algo a los hechos. En realidad es algo menos. A los hechos se les quita algo, incluso lo mejor: la sangre de su facticidad. Ninguna individualidad real resulta de una idea general o es puramente un lugar en una conexión de sentido. Lo que resulta de una idea general o es definido como valor posicional en una conexión de sentido, no es una real individualidad. Y de la misma manera que personas vivas y sus relaciones concretas no se funden entre sí en una fórmula de sentido expresable, tampoco las realidades históricas, p. ej.: culturas, se pueden comprender en tal fórmula. Se mantienen como realidades en el proceso irrepetible de la historia, son como criaturas en la creación; levantadas sobre el fondo de la realidad, como Ranke dice, inmediatamente ante Dios.

Pero aquí comienza en realidad el problema de una consideración pensante de la historia e incluso el problema de la posibilidad de tal consideración. Que las migraciones de pueblos debieran ser comprendidas como cadena, o más bien como un sistema polimembre de acontecimientos reales, es cosa evidente. Pues son acontecer en estado flagrante, demostrablemente en conexión causal entre sí. El gran acontecimiento de la historia universal es por ellas impulsado hacia adelante como a empujones, y el estado presente de la tierra ha sido por ellas configurado de un modo efectivo. Pero las culturas cierran su propio espacio, lo llenan desde el centro a las orillas con espíritu y lo desarrollan como sistema de dirección para una vida duradera. Si la magia del espíritu alcanzara a engendrar puros mundos interiores y a perfeccionarlos, las culturas desaparecerían de la superficie de la historia reducidas a ruinas sin consecuencia, cuando sucumbieran a la falta de fuerza vital o a un ataque exterior. Entonces serían las culturas históricas objeto de una consideración explícita y tendría razón aquella imagen de la historia universal que las representa como organismos casi vegetativos milenarios, cada uno creciendo por sí, todos magníficos, todos perfectos y todos pasados.

Pero esta magia no se impone. Los espacios internos del espíritu conformado no se levantan sobre la conexión causal de la historia sino que están entrelazados con ella. Son sólo centros de concentración del acontecer histórico, focos de un efecto duradero, y en su fuerza de permanencia, de potencia igualmente grande, que el empuje más violento. Sólo ambos fenómenos primarios juntos, sólo sus encuentros, forman el tema de la historia.

Este tema está planteado desde el principio, y a la vez queda preludiado desde que existen en absoluto sobre la tierra islas sedentarias y levantadas que son salpicadas por el oleaje del acontecer, se defienden frente a éste o en él sucumben. Ya ellas actúan: como núcleos desde los que irradia civilización, como soportes para un dominio, o al menos como una cosecha espiritual para la que se ha arado. Cuando las más antiguas culturas superiores que nuestro astro transportó alrededor del sol fueron alcanzadas por las grandes

migraciones, resonó por primera vez en su pureza el tema de la historia. Fué cambiando y se hizo de muchos estratos, cuando primero en tres lugares, después cada vez en más, los pueblos emigrantes hundieron su propia fuerza y su propio espíritu en el fecundo suelo y fundaron primero castillos para dominar, después sistemas de señorio político, después culturas sobre ellos. A manera de olas, chocaron y se hundieron los mitos inmigrados y los arraigados en el suelo. Întenciones del espíritu completamente nuevas, p. ej.: la épica, la filosofía, el estado conquistador, la guerra técnica, el arte libre, surgieron cuando los pueblos que estaban acostumbrados a los amplios espacios y a los grandes movimientos comenzaron a expresarse en formas fijadas. La política enredó entre sí los espacios particulares. Asediaba ya continuamente los centros de los que salía el poder y en los que se reunía la cultura. Pueblos agotados, imperios desposeídos, santuarios abandonados, civilizaciones que son un eco, cubrían la tierra. Pero tanto más claramente se mostró que las ruinas son cosa distinta del suelo virginal. También una fuerza creadora quemada puede guardar la capacidad de imponerse y de infundir en aquello que ha sido edificado encima por las nuevas fuerzas. ¡Con cuánta frecuencia los vencidos han impuesto su cultura a los vencedores!

Ya se ve: en la misma historia surge el problema de cómo opera el espíritu, en qué modo de pensamiento entran las culturas cuando han pasado y en qué campos de recuerdo resucitan cuando hace mucho que está apagada su fuerza para tomar a los hombres íntegramente bajo su dirección. Desde luego, que no hay que imaginarse que todas las formas creadas y creídas, que todos los tesoros coleccionados, y que todos los caminos recorridos, continúan actuando hasta el infinito, simplemente porque lo real no puede seguir actuando de otra manera que hacia lo infinito. Hay también en la historia verdaderas ruinas que se hunden en verdadero polvo. Hay un olvido del que absolutamente nada resurge. Este desaparecer sin dejar huellas pertenece como destino posible a la existencia histórica y debe ser tomado en serio, como todo lo que constituye la historia, porque la historia es una realidad que no se alcanza en absoluto en cuanto se prescinde de uno solo de sus rasgos esenciales.

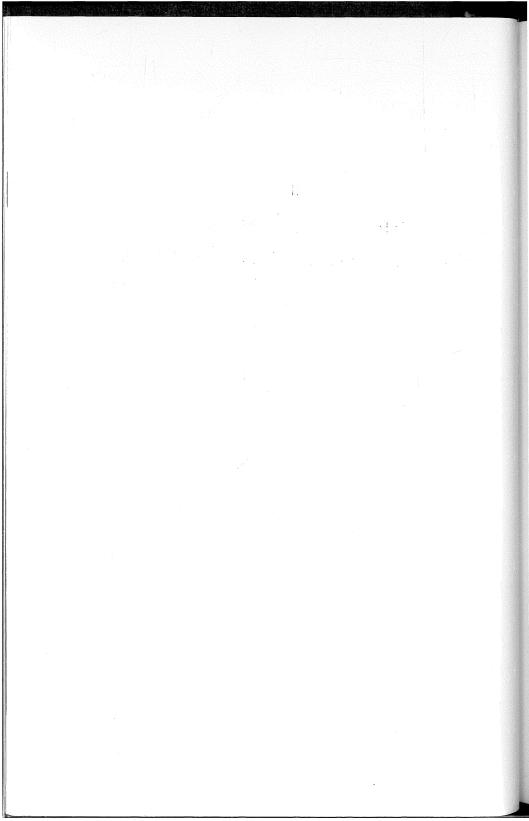
El reverso de este peligro de la existencia histórica es empero que el espíritu puede permanecer por encima de su tiempo; que calles que una vez han sido recorridas o quizá sólo abiertas y probadas, atrastran sobre su pista durante milenios todos los caminos de la historia, como si fueran una vertiente natural, que mitos cien veces repensados y sentidos mantienen, sin embargo, intacto todavía algún núcleo de su contenido y con esto como fuerza efectiva perduran en un mundo completamente renovado; que el cambio de modo de sentir no es ninguna forma de transitoriedad, sino un medio orgánico de la tradición; que conmociones, decisiones, y maduraciones que han sido experimentadas una vez, determinan el nivel para siempre, incluso cuando la humanidad que vivió íntimamente tales destinos ha sido renovada hace mucho por sangre nueva. Precisamente si se comprende la historia no como juego, sino como seriedad, no como plenitud de cuadros, sino como conexión de causas, precisamente entonces se abre en el tema de la historia el nuevo problema: cómo el espíritu conformado puede ser históricamente efectivo más allá de su propia época, y puede determinar los progresos del acontecer, y cómo también en la historia universal es posible la herencia, la continuidad. la consecuencia.

Este problema nos lleva mucho más allá de la pura indicación del tema de la historia. Tenemos incluso, para plantear abiertamente la nueva cuestión, que remover al mismo tiempo nuestro planteamiento hasta el momento y que revocar particularmente la imagen con que la explicábamos. Cuando la historia realiza su "tema", acontece algo muy distinto que cuando en una obra de Bach es desarrollado el tema. Pues en aquél caso no hay como en éste una mantenida voluntad formal, no hay ninguna ligazón educada de la inventiva al servicio del conjunto, ninguna ley de la unidad de la obra a la cual la fantasía creadora, por soberanamente que se mueva, siga con todo obediente. Sino que la historia está hecha por fuerzas libres, que son múltiples en cuanto a su origen y sustancia, y que nada saben ni unas de otras ni del conjunto. Que la historia es obra de Dios no quiere decir otra cosa, no puede significar otra cosa, sino que El creó estas fuerzas que actúan libremente. Es como si el com-

positor dijera a las notas: yo no os compongo, componeos vosotras; y a la música; yo no te toco, tócate tú misma.

Conceptos como obra, plan, marcha, son demasiado pequeños para ser empleados en la historia mientras se contenga en ellos cualquier idea de composición, cualquier hilo rojo de finalidad. Dios no ha pensado, ni procreado. Un todo de tal naturaleza, agotarlo con medios racionales es imposible; una criatura no puede ser comprendida ni como sistema lógico ni como imagen estética. Pero podemos nosotros, si con nuestro pensamiento vamos siguiendo cada uno de los hechos y sus conexiones, esperar que llegaremos a conocer a trozos la conexión de la realidad histórica, y en los lugares en que se entrecruzan con mayor densidad las cadenas de acontecimientos y los procesos hereditarios, puede la consideración meditabunda incluso iluminar como un presentimiento la unidad de la historia universal, de la misma manera que el investigador cuidadoso, en la multiplicidad de la naturaleza, la unidad de la creación.

PRO Y CONTRA DE LA HISTORIOGRAFIA



HERODOTO

Nietzsche ha escrito la consideración extemporánea, a cuyo título ha sido equiparado el de este capítulo, contra la enfermedad histórica de su época. Esta enfermedad puede considerarse actualmente superada, o al menos, ya no es aguda. Apenas es de temer que una época que está de tal manera en el acontecer histórico y lo sabe, tenga demasiada conciencia histórica: más bien tiene demasiado poca. Que una época que antes sobreestima que infravalora el comienzo que en ella acaece, pueda sufrir ante el gran pasado o al considerarlo, como Nietzsche temía, una pérdida de su buena conciencia para la acción, ya no hay, desde luego, que temerlo. Con todo consideramos tan feliz el tema de "pro y contra de la historiografía", que lo volvemos a tomar. Compartimos el sentir de Heidegger (Ser y Tiempo, p. 396), de que el planteamiento de tres modos de historia, de los que cada uno tiene su pro y su contra, no es casual sino fundado en la ĥistoricidad de la existencia y de que Nietzsche "comprendió más de lo que manifestó". Esta consideración extemporánea es extemporánea incluso en el sentido de que la resistencia que hace y la crítica que ejercita, no es adecuada en modo alguno a la época que combate. Los peligros contra los que advierte están siempre ahí, y como en el reino del espíritu los peligros nunca amenazan sólo, sino que siempre son actuantes como aguijones y venenos, también están ellos ahí como "contras". También el triple "pro" de la historia está siempre ahí, si es que hay historia. Desde luego, el tema de Nietzsche hemos de pensarlo de nuevo para explotar su validez más allá de su tiempo, y hemos de liberarlo de la lucha contra el historicismo y de pensar por nuestros propios caminos sobre el pro y el contra de la historia. Quizá así conseguiremos comprender algo de aquel más que Nietzsche comprendió sin manifestarlo.

Partimos de la realidad indudable pero significativa de que hay existencia histórica sin conciencia de historia. Incluso existencia histórica en sentido preciso, y hasta existencia de elevada forma en una gran cultura ha sido posible sin que fuera pensada, vivida y sabida la historia como historia. La conciencia histórica completa, como tarea urgente y como hazaña propiamente desarrollada del espíritu, esto es, investigación histórica y arte de la historiografía, es un logro tardío, pero en todo caso un "logro para siempre".

Una cultura no puede sentir con más fuerza en cada momento todo el pasado y el futuro con un sentido corporal, no se puede sentir más inmediatamente puesta dentro de la historia, que lo hizo en cada uno de sus pensamientos y obras la cultura egipcia que Spengler llama el cuidado hecho carne por el futuro y el cuidado necesatriamente enlazado con él por el pasado. Y un país civilizado no puede estar situado de modo más crítico entre las tribus montañesas del Norte y del Este y las tribus del desierto del Sur y del Oeste, no puede haber sido con mayor frecuencia combatido, invadido y forzado, no puede haber experimentado más a fondo el destino, según el cambio de su íntima fuerza y debilidad de ser botín de sus vecinos o centro dominador de un gran espacio, que la Mesopotamia desde el comienzo al fin de su historia.

Pero hay en estas dos culturas como documentos de literatura histórica sólo listas de reyes, inscripciones regias y anales que enumeran brevemente los más importantes hechos del señor. En Egipto, los anales y crónicas se vuelven más extensas sólo en la época imperialista del Imperio Nuevo, en Senaar sólo en la época del Imperio asirio. Además, hay en ambos lugares una literatura popular en la que las realidades y figuras históricas se han convertido en leyenda y se han mezclado con toda clase de motivos cuentísticos y de profecías. Obras históricas no sólo no han llegado a nosotros, sino que no han existido nunca. Esto no consiste por cierto en falta de literatura. ¡Qué enormidad de documentos privados, notas de templos, protocolos políticos, textos científicos y literarios se nos han conservado

en cuneiforme desde muy dentro del tercer milenio! De la afición a escribir de los egipcios da testimonio una cantidad, de semejante magnitud, de documentos. Y tampoco se trata de que estas culturas no estuvieran metidas en la historia o no tuvieran ningún sentimiento de ella. Existen, históricamente, tienen sentimiento de la historia, y conciencia de ella. Esta conciencia se expresa en muchas obras, y en el caso de Egipto se podría decir que se expresa en cada una de las suyas. Pero no se expresa en historia. Son seres históricos, pero la estructura de su historicidad es tal que la historia no se presenta en ellos.

En el mismo lugar en el que irrumpirá en el espíritu griego la historia, está en las viejas culturas la realidad y la conciencia de la duración. Cada una de ellas está convencida de que existe desde el comienzo del mundo y de que durará eternamente. Esta creencia es el complemento preciso del concepto de bárbaro. Pues este concepto afirma que los límites del espacio cultural son absolutamente firmes, y que todo peligro que crezca allá fuera debe venir a chocar en vano contra sus murallas. Igualmente el tiempo es en tal concepto una medida firmemente delimitada por ambas partes, que está completamente llena de la propia existencia. La categoría del tiempo significa aquí, por consiguiente, algo esencialmente distinto; pasado, presente y futuro son algo esencialmente distinto de lo que son y significan en la conciencia histórica. No tiene validez la proposición: fué y por consiguiente ya no es; sino que vale la frase contraria: fué, luego existe ahora naturalmente todavía. Hazañas de los fundadores, ordenamientos de los viejos tiempos, títulos y fronteras le gítimas tienen valor normativo para todo presente y todo futuro, y es pura debilidad el que ya no se cumplan. Son la sustancia del tiempo, pues son como la duración hecha carne. Un señor no puede adquirir gloria mayor que la de haber restablecido el antiguo orden decaído. Esta gloria está exactamente en el mismo lugar en el que en tiempos que el movimiento histórico ha santificado está el nombre del héroe que ha hecho lo inauditamente nuevo. Las fórmulas repetidas de que los nubios y los libios (o los elamitas y Naharaim) han sido vencidos, las minas del Sinaí explotadas de nuevo, oro e

incienso traído de Punt y los tributos de cedro aportados del Líbano, no dicen en su eterna repetición que no ha acontecido nada nuevo y que la historia se ha detenido, sino que ha acontecido lo antiguo, lo justo, que ha dominado la permanencia, que por tanto, la historia estaba en orden.

La escritura nunca se hubiera inventado para escribir lo pasado en seguida, antes de que pereciera, para que nunca fuera olvidado. Sólo ha podido ser inventada donde se trataba de mantener visible para los ojos del viviente lo tratado, lo viejo que nunca debe perecer y nunca debe pasar. Por esto son construcciones en piedra cuya grandeza y forma presupone toda la duración del tiempo terráqueo y cuyo aspecto elimina toda idea de cambio, la expresión exacta para una conciencia histórica de esta estructura. La inclinación al material más duro, el carácter gigantesco de los bloques empleados, sistemas de riego que son más duraderos que el mismo lecho del río, sistemas administrativos que aseguran por encima de los milenios organizaciones de la tierra y títulos, incluso cuando estos ya no significan nada: tales son los documentos que aparecen en tales culturas en lugar de datos históricos. Es sólo como el paso de las hormigas por paredes de diorita cuando un Faraón o un gran rey araña el nombre o las noticias de un predecesor a quien odia o bendice, y cuando hace grabar el suyo. En Senaar, la Mesopotamia políticamente agitada, en la que son igualmente movedizos los edificios de ladrillo y los imperios, es decir, que sólo duran siglos, el simbolismo de la duración es trasladado desde la arquitectura a la política. La pretensión de ser el centro de los pueblos, y el título legítimo de "rey de las cuatro partes del mundo" resisten a todos los cambios de pueblos e incluso de dioses, y hasta el conquistador reconoce la permanencia al acomodarse al título de señor que llevó Sargón de Akkad.

En las culturas que de tal manera están edificadas sobre la permanencia, las noticias escritas de hazañas y acontecimientos tienen su función determinada y su claro sentido ético. Están inscritas en el edificio de la cultura como un ornamento; no son "inscripción" en un sentido puramente técnico sólo, sino que lo son esencialmente. Y en realidad en ellas se inscriben con conciencia los aconteci-

mientos cambiantes sobre el fondo de la permanencia: como señales que distinguen los plazos temporales que están sustancialmente predeterminados, como relleno de los años de gobierno de los reyes, como nombre propio de los años. Pero esto no es historiografía, sino calendario. En realidad, los calendarios son la más auténtica expresión y, junto a la escritura, quizá la obra más profunda de aquellas culturas que se saben situadas en el tiempo como permanencia. En

tales obras se realza esta conciencia como forma pura.

Es un ingenioso error de Eduard Meyer que se haya introducido el calendario egipcio en el año 4241 a. C., y que con esto sea ese año la primera fecha segura de la historia universal. Pero en todo caso el calendario fué introducido muy pronto, desde luego hacia 2780, y hasta Augusto no fué cambiado. Este calendario combina el ritmo anual de los desbordamientos del Nilo, un año solar fijado en 365 días y el año de Sirio, esto es el espacio de tiempo desde una aparición de la estrella Sirio hasta la siguiente, en el cual la aparición de Sirio en el crepúsculo matutino, observado en la latitud de Menfis, marcaba durante mil años el comienzo de la inundación del Nilo, pero el comienzo del año solar civil a lo largo de 1460 años cambiaba una vez a través del año de Sirio. Sirio se llama entre los egipcios Sothis. Las fechas de Sothis nos han sido transmitidas varias veces para la historia del primero y del segundo milenio antes de Cristo. Como podemos calcular con exactitud el recorrido de Sirio, tales fechas son una ayuda esencial para alcanzar una cronología absoluta.

Oponemos, por consiguiente, con un salto bien consciente, a esta estructura de la conciencia histórica las palabras con las que comienzan las *Historias* de Heródoto: "Lo que Heródoto de Halicarnaso ha sabido lo ha escrito aquí para que ni lo sucedido por obra de los hombres perezca con el tiempo, ni hazañas grandes y admirables, realizadas tanto por los griegos como por los bárbaros, perezcan sin gloria, y, particularmente, por qué causa guerrearon los unos contra los otros." Se deben leer con detenimiento estas frases, pues casi cada palabra denuncia la estructura nueva de la conciencia histórica. Los hechos de los bárbaros no son menos interesantes que los

de los helenos. Lo más interesante es su choque histórico: por qué guerrearon los unos contra los otros. En todo caso son las hazañas grandes y admirables de los hombres las que excitan la pasión del historiador. Perecerían con el tiempo, que por consiguiente no las sostiene, sino que las dispara y vuelve a devorarlas, si no fueran escritas. Mas, para ello, tienen que ser primero sabidas. Tal es el oficio del historiógrafo: servicio a la gloria de los hechos pasados.

Allí, lo antiguo que no debía ser olvidado era grabado en señal de que dura. Aquí lo pasado es escrito para que no se olvide. Entre ambas fórmulas queda un mundo de distancia. La historia con todo su

pro y su contra está ahí.

Áplazamos ahora todavía la cuestión de cómo se ha llegado en ella a esta magnífica erupción del espíritu contra el tiempo y el variable acontecer. Que no está tal erupción aislada puede imaginarse fácilmente. Es un síntoma de un profundo cambio en la estructura general de la conciencia. Pero como esta estructura es la nuestra o al menos está contenida en la nuestra, podemos contentarnos ahora con tomar las palabras de Heródoto como primer documento de una clara voluntad de historia. Los motivos que él cita siguen operando en toda historiografía competente, por raramente que se expresen de nuevo con tanta frescura y pureza.

Según una observación de Jacob Burckhardt (Historia de la cultura griega, III, 434), la historiografía de los griegos ha surgido de la manera más sana posible, a saber, partiendo de la topografía de los distintos lugares y países. Lo decisivo es que el interés por la variada naturaleza de la tierra y de la vida humana sobre ella, no quedó sujeto al propio país, sino que obligó a buscar lo extranjero y lo nuevo, a preguntar, a informarse (que esto quiere decir ἱστορία), a donde quiera que el viaje lleve o de donde quiera que vengan las noticias extrañas. Recorrer todo el mundo, desde las columnas de Hércules hasta el Indo, desde los escitas hasta las cataratas del Nilo, no para adquirir oro, estaño o ámbar, sino para verlo, es espíritu jónico. Y un mapa mundi como lo dibujaron Anaximandro y Hecateo no fué proyectado, discutido y propagado desde Egipto o Creta, ni desde Babilonia o Tiro, sino desde Mileto.

La diferencia de griegos y bárbaros se mantiene en el orgullo y en la conciencia, pero frente a las grandiosas hazañas, al poder enorme y a la superior antigüedad de los bárbaros que sus leyendas demuestran, se abre el espíritu griego; primero con curiosidad y asombro, después con admiración. En los tiempos primitivos viajaban los héroes y los dioses por los países de los bárbaros, ahora viaja tras aquellos el interés teórico, y va pisando tras él sus huellas la construcción racionalista. Pero por de pronto se recibe la plenitud de lo vario, la plenitud de lo humano, con sentidos despiertos y libre espíritu. Por todas partes hay nomoi y por todas partes son diferentes. Aunque a veces sean salvajes, duras y reprobables, no dejan de ligar y regular la vida de los hombres. Y si se concediera a los pueblos escogerse las mejores entre todas las costumbres y usos, cada uno después de estudiarlo con cuidado elegiría las suyas propias, pues para él son las mejores (véase Heródoto, III, 38).

Muchas cosas merecen admiración en Heródoto y mucho hay en él de amable: la originalidad de su discurso narrativo, el arte con que conduce el tema del duelo entre Asia y Grecia a través de la espesura de las leyendas, descripciones geográficas e historias maravillosas, la frescura de su razonar, que nunca se vuelve invención de problemas, su arte, ya celebrado por los antiguos, de enlazar pragmáticamente en conexión muchos sucesos en Europa y Asia. Lo que hay en él verdaderamente inmortal es sus ojos, que beben el mundo sin pestañear. ¿Qué quiere decir ojos? El que no viera en todas las culturas y barbaries una posibilidad realizada de lo humano, no vería nada en absoluto en el campo de la historia y nada tendría por digno de verse. ¡Con cuánto ardor le interesa Egipto a Heródoto! El mito de Egipto, que deduce desde fuera históricamente este país carente de historiografía propia, comienza en él. Y esto ciertamente que no por razones pragmáticas, porque casi todos los nombres de dioses y muchos ritos de los griegos procedan de Egipto (de lo cual desde luego está convencido), sino porque este país es sencillamente curioso por sus obras e invenciones, porque sus costumbres son precisamente contrarias de las de todos los otros pueblos, y hasta su tio tiene una naturaleza completamente diversa de todos los restantes ríos; porque allí, donde él es más antiguo, el hombre es completamente diverso de todas las otras partes, y con todo es hombre en un alto sentido. Pero tal mirada reveladora y despierta la tiene Heródoto no sólo para venerables culturas antiguas, sino también para los escitas ladrones que son el pueblo más moderno y que han hecho el más hábil invento del mundo: la guerra a caballo.

La historiografía de Heródoto tiene absolutamente todas las virtudes que constituyen los ojos y que son propias sólo de éstos. Está pegada a las cosas y sin embargo, se mantiene regiamente distante de ellas. Es imparcial, y, sin embargo, interesada, sin prejuicios, y, sin embargo, entregada. No ha sucumbido a ninguno de sus objetos, a ninguna tribu ni estado griegos, a todos los enfrenta con el mismo amor insobornable, y con el mismo amor abarca también los grandes y pequeños casos de barbarie. Los ojos están libres de dogmatismo y con un talismán contra todas las abstracciones: también es así la historiografía de Heródoto. Se burla de Hecateo que construye la tierra con el compás. El racionalismo le es tan odioso como la estupidez del mito. Sólo a los ojos que ven claro se les abre la multiplicidad de lo real; comprenderla es a la vez un honor y un placer. También donde su múltiple experiencia le lleva a un teorema, p. ej.: al del convencimiento de que el cambio es la ley de las cosas terrestres y que la arrogancia sobreviene antes de la caída, se mantiene lejos, lo mismo que los ojos de las fórmulas abstractas, fija su saber en imágenes, sus opiniones en escenas, y posee la realidad no sólo más plenariamente, sino con mayor profundidad que el pensamiento la podría poseer.

Desde que hay historia es esta manera de ojos el supuesto orgánico para ella; estos ojos, que ven las posibilidades de la existencia humana lo mismo que nosotros vemos las constelaciones, ligeramente perceptibles, y, sin embargo, como figuras sostenidas y redondeadas, honradamente sorprendidos de su figura casual, y, sin embargo con una idea de su forma interna. Esta idea procede de nosotros mismos. Es creada, como un verdadero a priori, y desde luego, en cuanto tal, de especie no racional, por nuestra propia unidad y opera luego como una varita mágica que convierte en figura visible lo

antes confuso y no distinto. De nuestra humanidad, y precisamente de los ángulos y fondos con los que no vivimos, sacamos el arte de comprender lo histórico, o dicho más sencillamente, pues de ello se trata, de ver lo histórico: el paganismo cuando somos cristianos, la barbarie cuando somos helenos, las culturas cuando somos civilización. Guillermo de Humboldt encuentra al historiador automático, incluso creador, porque crea con su propia fuerza lo que no podría percibir con la mera sensibilidad. Y G. B. Vico ha realzado este pensamiento idealista incluso hasta la idea de una "historia eterna ideal", una historia a priori. Pues este mundo histórico, piensa él, ciertamente ha sido hecho del todo por hombres. Por eso podrían y aún deberían encontrarse sus principios en las modificaciones de nuestro propio espíritu. La ciencia histórica actúa, por consiguiente, sólo que con más realidad, exactamente igual que la geometría, que se crea las magnitudes al considerarlas conforme a sus propios axiomas.

Se descubrirá muy pronto que nosotros, por muchas razones, no podemos estar de acuerdo con esta orientación de las cosas. Pero que los ojos estarían ciegos para la historia si no estuvieran regados por la sangre de nuestra propia humanidad, es cierto. La hermosa frase de Ranke en el prólogo de sus *Epocas de la historia moderna*: el historiador debe, en primer lugar, tener verdadera inclinación hacia la raza de estas variadísimas criaturas a la cual pertenecemos nosotros, a este ser que siempre es el viejo y siempre es otro, que es tan bueno y tan malo, tan noble y tan bestial, tan educado y tan rudo, tan dirigido hacia lo eterno y tan sometido al momento, que es tan feliz y tan desgraciado, que se contenta con poco y está lleno de deseo de todo, esta frase es no sólo la confesión personal de un pío espiritual, sino que contiene toda una ética de los ojos históricos.

Como toda ética calla lo consabido, también ésta calla que la pura plenitud de las posibilidades humanas, por genialmente que se las sintiera y expresara, sería una feria y, aún peor, un fantasma, si no llevaran dentro la dignidad de haber existido de veras una vez. Sólo la posibilidad que ha sido existente como hecho es interesante e importante: por razones que están más profundas, de las cuales

habremos de hablar más tarde, pero también ya como objeto de los ojos. Pues sólo aquélla resiste, es dura, incómoda y victoriosa en su ser así y no de otra manera; es figura y constelación y algo para los ojos; mientras que todo lo que ha sido puramente posible y sólo podría haber existido es vago, inexperimentado, y por eso sin contornos. Sólo la posibilidad puede por ello proporcionar el primer pro que la historia tiene, según Nietzsche, a saber: demostrar que lo grande es posible porque realmente ha existido.

No se pueden dar suficientemente las gracias al joven Nietzsche de que haya trazado el primero y mayor pro de la historia tan sencillamente y sin ningún falso patetismo; el Nietzsche de más edad no habría sido ya capaz de opiniones tan sencillas que son plenamente verdaderas. La expresión "historia monumental" está puesta un poco sobre zancos, pero designa muy felizmente aquello de que se trata: la naturaleza óptica de la historia, su procedencia de Heródoto. La historia monumental es una historia de modelos, y esto quiere decir, en primer lugar, de imágenes. Una multitud de grandes imágenes, todas individuales, todas significativas, todas monumentales, surge ante los ojos históricos, y éstos la retienen con placer. Nuestra experiencia de nosotros mismos nos confirma en que ellas proceden de determinados estratos de humanidad, y hasta nos permite presentir de cuáles. Pero no podrían ser imaginadas, sólo la afortunada circunstancia de que han existido realmente da al concepto de la humanidad esta anchura y plenitud. Buscaríamos eternamente en vano en nuestro interior si quisiéramos buscar con la pura fantasía posibilidades como César, Heráclito, San Francisco, pero como fueron realmente, como han pasado por esta existencia con tal potencia, con tal profundidad, con tal misericordia, podemos verlas y hasta adivinarlas como humanamente posibles, según puede acontecer que el ser humano se levante así en casos excepcionales. También el ojo sano sabe muy bien que las verdaderas maravillas no son los fosfenos con los que se embauca a sí mismo, sino los colores de la realidad. De los primeros no saca sino su propio daño, pero éstos los bebe con placer y ganancia. Así, la historia se atiene

con buenas razones a aquella grandeza que ha acontecido realmente. Que existió ella una vez nos demuestra que es posible, y al contemplar somos a la vez satisfechos, consolados y estimulados.

DESVENTAJAS Y LIMITES DE LA HISTORIA MONUMENTAL

"Ranke es un gran óptico", tal es la característica que da el Conde Yorck, y a la vez su objeción (Correspondencia con Dilthey, página 59 y ss.). "También sus fundamentos críticos son de naturaleza y origen ópticos. Pero la materia histórica es para él una fluctuación de fuerzas que toman figura. Sus personas históricas son, en el sentido propio, personas, actoras de papeles históricos... Esto es ver historia, no vivir historia." Como la religiosidad no se puede ver, no es por eso para Ranke una potencia histórica. También la limitación del material histórico a lo político se explica así, pues esto es lo dramático. Pero el límite de un espíritu histórico, que es todo ojos y sólo ojos, es—dicho con Goethe y comparado con Goethe—que lo que se desvaneció no puede hacerse para él realidades.

En este aspecto, nos ponemos fundamentalmente al lado de Yorck contra la grandeza de Ranke, y creemos que la misma historiografía, precisamente la consideración meditabunda de la historia, está en grave peligro si es totalmente ojos. El peligro de una consideración filosófica de la historia no es (según suele admitirse comúnmente) que reduzca el polícromo acontecer a un esquematismo abstracto, que haga de culturas desbordantes de fuerza secos principios, de guerras arriesgadas una seca dialéctica. Pues este estilo se dispone del modo más efectivo cuando se vuelve aburrido. Sino que el peligro de la filosofía de la historia es la contemplación estética de la historia. Amenaza, sobre todo, donde se habla de figura, y ya ha invadido el lugar donde se habla de las figuras históricas, como si la historia se resolviera en ellas. Se siente formalmente el paso que da el historiador hacia atrás para contemplar las

figuras, y muchos creen que el historiador retrocede este paso y prescinde de la conciencia histórica porque él mismo es el presupuesto de que vemos.

No existe contradicción en que nosotros veamos surgir este primer peligro precisamente en el punto y en el sentido regio del cual brota la historia misma y su primer pro. Pues el origen de un ejercicio intelectual y sus peligros, su pro y su contra, están comúnmente muy cerca uno de otros. Por lo demás, significamos aquí, bajo el nombre de peligro, algo mucho más peligroso que aquellas posibles desventajas de la historia monumental que Nietzsche aduce: que entre las figuras de la gran historia, cuando se traen por primera vez al alcance de la vista, podrían deslizarse toda clase de holgazanes, deseosos de distraer o causar sensación, lo mismo que entre los tesoros acumulados de un museo; o que la historia, porque está formada de modelos, prescinde de la conexión de causas y efectos, de la variedad de motivos y ocasiones, y sólo saca hechos individuales adornados de entre el acontecer, y podría falsificarlos todavía más, embelleciéndolos. Pero el primer inconveniente sería apenas serio y a lo sumo enojoso, y el segundo se podría desde luego corregir con método y crítica.

No, el peligro está más hondo. Todo lo que la historia puede rendir y significar, toda su grandeza y vocación, está en peligro si se limita a lo óptico. La historia se vuelve entonces, como Yorck formula exactamente, una fluctuación de fuerzas que toman forma. Forma es la categoría dominante; a ella se adhiere el ojo. Tomar forma aparece como el secreto fin de las fuerzas que operan en la historia. De la fluctuación de las fuerzas resultan las figuras como cristales. De esta manera, en la realidad, lo que desapareció se vuelve, sí, imágenes, pero no realidades. ¿Y si llegáramos a contemplar lo pasado, tanto por ello mismo como por nosotros, sin abreviar, como realidad sida? ¿Y si la historia, y si los ojos históricos, estuvieran en el punto de que si renegaban de la vida a que sirven quedaran en peligro?

La antítesis de Yorck contra toda contemplación estética de la historia es: el concepto justo de la historia es el de "un complejo de fuerzas al cual pudiera ser aplicable la categoría de figura sólo en sentido metafórico" (Correspondencia, p. 193). Esta fórmula es incompleta y

puramente negativa, pero apunta, lo mismo que el concepto favorito de Dilthey, "conexión de efectos", en la dirección justa. La historia carece, y debe ser aprehendida por la historiografía, como acontecer in flagranti. Sus puntos clave han de ser buscados allí donde en sentido específico aconteció algo: donde hubo decisiones aparecieron objetivos, se trazaron caminos, se plantearon y resolvieron alternativas, se anudaron y dominaron situaciones, se encontraron desde la lejanía fuerzas y se enredaron como "conexión de fuerzas". Estos rótulos no significan sólo el contenido a los que ha de estar atento el interés histórico, sino que designan los modos de ser de la realidad histórica, es decir, la combinación en la que ha de buscarse la historia si se la quiere comprender a ella misma y no a un sustitutivo. Figuras bien ligadas, que tienen su espacio y su tiempo como una esfera alrededor: la historia es tan rica que también hay en ella esto, y las direcciones del conocimiento humano son tan múltiples que también así se puede imaginar tal conocimiento. Sólo que la historia no es esto. El espacio en que acaece la historia no es un aura que está como alrededor de las figuras, sino la tierra real, en la que se superan las distancias, se mantienen los límites, se disputan los choques. Y el tiempo en que acontece la historia no es el suave ambiente en que se forman y transforman las figuras, sino la cadena de los días reales, que primero invitan a la decisión, después toman en sus manos el hecho, después se traspasan del uno al otro sus efectos reales.

Que hay que pensar la historia no como serie de figuras, sino como entrelazamiento de efectos, por nada se demuestra tan claramente como por el hecho de que incluso las formas válidas que en ella aparecen no están exceptuadas de esta manera de ver y pensar. En realidad surgen del acontecer histórico, en tanto que el espíritu actúa en la vida, continuamente figuras nuevas que están conformadas en la más perfecta medida. De las máximas figuras de esta clase ya hemos hablado: culturas enteras pueden cerrarse de tal manera, como un cosmos, que aparezcan como obras fundidas de una pieza, como pensamientos de una fantasía genial, como mundos de una palabra del creador. La consideración estética puede tomarlos así. Pero la historia precisamente no las toma así, y esto no es una pura perspectiva con otra intención, sino

BANCO DE LA REPUBLICA BIBLICTECA LUIS-ANGEL ARANGO CASTAGLOGIA CEOLT un acto de tomar posición, impuesto por la responsabilidad ante la realidad de la historia. Pues las culturas realizadas en la historia de la humanidad no se diferenciarían en el fondo nada de las puras posibilidades de una existencia perfectamente conformada, y la realidad de que hubieran existido de hecho sería sólo una señal suplementaria en ellas, si no fueran contempladas y pensadas juntamente las decisiones actuales que en su lugar han llevado a ellas, y las implicaciones reales en que se encontraban; pero este pensar juntamente se sale del mundo de imá-

genes de las figuras y va hacia la conexión real de la historia.

Se trata de la realidad de los hechos históricos, y ésta es puesta seriamente en peligro por la sed figurativa de los ojos. La proposición de una estética romántica de que nada existe más realmente que una obra de arte es todo lo falsa que puede ser. No se haría ningún favor a las fuerzas que operan en la historia si se celebrara de ellas lo que producen, aunque a veces sea de forma tan perfecta, como si un artista, tomando de la plenitud de las posibilidades humanas, lo hubiera proyectado; con esta gloria, que además es falsa, se reduce su contenido de realidad. Lo que se ha levantado sobre la ola de la realidad histórica, esto es, durante un tiempo ha triunfado realmente o realmente ha durado, tiene dentro hechos reales, victorias reales; tiene dentro una energía que se ha cargado de mucha miseria y decisión, de mucha sangre y víctimas, y que continuamente es devorada por tales fuerzas. Hablar aquí de forma o figura, como si cualquier cosa histórica pudiera estar prefabricada, es una triste abstracción. Dijimos ya en el capítulo I que los altos estilos, allí donde han surgido, no representan ningún seguro de vida, sino que deben ser siempre alcanzados por nuevos intentos; que no crecen autónomamente, sino que han de estar continuamente reelaborados, regenerados y realzados por nuevas fuerzas, para alcanzar sólo aquellos breves momentos de brillo pleno en que descansa su inmortalidad. Hasta esto pertenece como signo imprescindible a su esencia, y ha de percibirse por consiguiente en ellos con los ojos. Y si es verdad que los ojos hacen al historiador, hay que exigir de estos ojos que no se aten, como suelen hacer los ojos, demasiado de prisa a la forma, y con ello abarquen a ésta en sí mismos, sino que vean en ella la activa tensión, sientan en la perfección a la vez el imperfecto histórico. Con ello nada sería añadido, tampoco sería esto perderse en lo humano demasiado humano, sino pacientemente—y corresponde desde luego la paciencia—sumirse en la realidad de las cosas históricas.

Esta es una tarea muy distinta que aquella a que los ojos están acostumbrados frente a las cosas, particularmente frente a las hermosas. También en una obra de arte puede sentirse el tumulto de que brota y la tensión activa que en sí lleva como un supremo encanto. Pero esto es sólo un perfecto. Las heridas del espíritu curan sin cicatrices, dice Hegel. Aquí la lucha de las fuerzas ha terminado con una victoria sin cicatrices, y esta victoria es la forma. Cosas que participan en la idea de lo bello son—lo cual en la tierra no se da de otro modobienaventuradas, o al menos hay en ellas un presentimiento de este estado no terreno.

Las figuras históricas nunca son bienaventuradas. Luchan siempre con el ángel, y la bendición por la que luchan sólo cae por breves momentos sobre ellas y vuelve a perderse de nuevo en la lucha. Por eso precisamente, como Yorck dice, debería "la categoría de figura ser aplicable a ellas sólo en forma traslaticia". Esto vale también para aquellas que parecen haber ganado la corona de la perfección y la palma de la duración. También en su misma perfección queda algo cordialmente imperfecto. Su transitoriedad lo demuestra, pues, en las figuras la carcoma no tiene nada que agujerear. Pero este carácter perecedero o, más bien, la tensión durativa y la capacidad de regeneración que hay en ellas constituye el plus de realidad que les corresponde. Cómo se equivocan, pues, los ojos impacientes al ver figura allí donde en las mismas figuras se podrían y deberían ver sólo fuerzas operantes.

Pero nuestra objeción contra la historia óptica va mucho más lejos y nos mete de lleno en la cuestión de la utilidad de la historia. Donde veo figuras yo ya no guardo una conducta, sino que la presupongo, yo ya no vivo en la realidad, sino en la apariencia, y un reflejo de la beatitud que rodea a las figuras cae también sobre mí. Precisamente esta ganancia han buscado muchos en la historia, y precisamente se han prometido este provecho de ella, en lo cual se les escapaba que una modesta beatitud, la de la educación, había de esperarse y alcanzarse. El

lema de esta actitud espiritual suele ser la palabra "enriquecimiento".

La historia, se dice, mira cuáles han sido las grandes respuestas a las eternas cuestiones de la humana existencia, cuáles los grandes modos de esa misma existencia. Si la historia convierte estas respuestas y estos modos, a la manera de los ojos, en imágenes monumentales, tanto mejor; precisamente con esto queda claro lo que estas figuras, cada una en distinto lenguaje, tienen que decirnos. Sabemos, y la historia lo subraya, que todas han salido del fondo inagotable de la naturaleza humana. Vemos, por consiguiente, en ellas, como en un inmenso material de espectáculo, qué posibilidades dormitan en lo profundo de nuestra humanidad, y el contenido ideal del alma humana, que sería apenas conocible en los gérmenes e impulsos, puede a la vez ser adivinado "en la figura de la plena copa del árbol". La agradecida conclusión es entonces: ¡qué enriquecimiento que el hombre, el cual se poseería sólo a sí mismo y a su época, pueda ver todo el universo de las figuras históricas y adquirir en él experiencia de lo que él mismo es!

En un auténtico historiador como Droysen no faltan tales tonos cuando reflexiona sobre las ventajas y logros de su ciencia. Y estos no son los únicos; los hay mayores, y vamos a oírlos; pero el humanismo pedagógico resuena con éstos. "El espíritu finito tiene sólo el ahora y el aquí. Pero esta miserable estrechez de su ser se extiende hacia adelante con sus esperanzas y fines, hacia atrás con la plenitud de sus recuerdos... Alumbra su presente con los cuadros del pasado" (Resumen de la ciencia histórica, § 6). Así se convierte la historia en centro de la educación. "Pues lo que se ha logrado en el campo del espíritu a lo largo de la historia de la humanidad, conforme al pensamiento de elaborar y vivir como acentuada continuidad, eso es la educación" (ibidem, § 47). Este pensamiento del enriquecimiento del espíritu, ilustrado por la multitud de figuras de la historia, puede volverse terriblemente borroso. Tal llega a ser en los epílogos del humanismo. Típico es Lotze, de quien procede la frase de la plena copa del árbol.

La historia tiene aquí que dar la voz de alto y acordarse de que no trata de materias educativas, sino de realidades, y que su verdadero provecho radica precisamente en ello. Hay que estimar en mucho a Dilthey que nunca se haya tranquilizado, por semejante que parezca

su punto de partida, con la categoría de "enriquecimiento". El pensamiento de que la historia sea la riqueza de la humanidad pasada, que puede ser evocada de nuevo a la vida con la varita mágica de la comprensión, no está muy lejos de él. La idea de que el hombre llega a la conciencia de su ser y de su poder, no por cualquier mirada a las profundidades de su interior, sino exclusivamente elaborándose un mundo histórico, es incluso un punto capital de su fundamentación de las ciencias del espíritu. Pero Dilthey, con estos pensamientos, nunca ha escapado a la realidad de la historia. El mérito en esto lo tiene su bien equilibrado concepto de la comprensión. En él está contenida la idea de que toda comprensión, la histórica, lo mismo que aquella que el yo tiene del tú, descansa en una tensión vital, en un verdadero encuentro, y que con ello las realidades históricas sólo son comprensibles cuando operan sobre nosotros mismos como potencias vitales. En el estudio de las individualidades históricas formó Dilthey esta idea y supo mantenerla. Ser historiador significa para él vivir con las personalidades y potencias de la historia. Lo que surge ante nuestra comprensión histórica no se nos presenta precisamente como figura esperando nuestra mirada, sino que avanza hacia nosotros y nos encuentra a medio camino, pregunta nuestra respuesta y responde a nuestra pregunta, exige que tomemos posición y la mira severamente, salta hacia nosotros y, cuando se cierra, calla o aleja, entonces es un caso particular de la relación vital en que con nosotros se pone. Por consiguiente, no vivimos de nosotros mismos y de las posibilidades de nuestro interior, cuando comprendeinos, sino que somos tocados, condicionados y movidos por algo que es otro. La idea de que en la comprensión acontece como una "transposición", a partir de nosotros, se torna precisamente lo contrario; sólo en cuanto lo histórico, en esa medida, opera como fuerza sobre nosotros, se nos presenta históricamente. El acceso al héroe histórico o al genio, Puede decirnos Dilthey, es el más subjetivo, "pues la más alta posibilidad de comprender en él la fuerza está en la vivencia de sus efectos sobre nosotros, en la continua condicionabilidad de nuestra vida por él" (Obras, V, 278).

Todo esto parece que son sólo matices, pero son decisivos. El solipsismo del sujeto que comprende queda con ello roto. Pues era un solipsismo en el que el hombre se había encerrado o en el que se había liberado cuando estaba convencido de que la historia es el interés comprensivo frente a todas las posibilidades de lo humano, incluso para las más extrañas y lejanas, y quizá precisamente para ellas, y que esta comprensión podía ser sacada del propio yo y significaba, por tanto, como una especie de comprensión de sí mismo a través de rodeos objetivos. La idea del enriquecimiento del espíritu, educado por la riqueza en figuras de la historia, fué el realce de este solipsismo hasta la altura de lo pretencioso y exclusivo. Pero en su último fondo era una falta de fe: la posición solitaria de un ser suelto, al que nada sale al encuentro, ni un Dios, ni un tú, ni una historia, ni una responsabilidad. El hombre moderno ha estado peligrosamente cerca de esta falta de fe antes de que supiera de nuevo lo que es la realidad histórica. Que en-

tretanto lo ha aprendido, hemos en todo caso de esperarlo.

Contra esto fué ya una consigna valiente y casi una medicina, aunque muy erudita, que Dilthey señalara en la comprensión el encuentro, en la comprensión la fuerza actuante. Con ello quedaron las figuras históricas liberadas de su bienaventuranza y renacidas como realidades. La historia estaba conducida a partir de la presencia de las fuerzas históricas en el hombre presente, es decir, a partir de la propia historicidad de éste. Dilthey no ha sacado del todo las consecuencias que resultan de esto; ellas conducen mucho más allá que toda historia al modo monumental. Yorck las ha indicado a menudo, por ejemplo, cuando escribe: "...una conciencia de sí mismo, que no está dirigida hacia un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me hallará a mí históricamente determinado, como la física me conoce a mí mismo como cósmicamente determinado"; o "el niño gana con el sacrificio de la madre, a él le aprovecha. Sin esta transferencia virtual y esta comunicación de fuerzas no existe en absoluto la historia". Sin embargo, para agotar estas indicaciones son necesarios planteamientos nuevos. Interrumpimos esto aquí, pero podemos apuntar como ganancia mucho que hemos sacado en cuestión de ojos históricos. Las cosas son tan graves que casi sólo pueden ser expresadas analógicamente a la fe religiosa, y se podría decir que el ojo histórico debe hacerse igual que la fe si no quiere sucumbir a la desventaja y al pecado.

La fe sabe que lo que para ella es cierto no lo saca de su propio interior, sino que ello se le presenta como revelación efectiva, perceptible aquí y ahora. Sabe que puede alcanzar a Dios no en un monólogo del pensamiento puro, sino aludido sólo personalmente. Sabe que lo eterno se manifiesta no en figuras ideales, sino en figura de siervo, no como validez intemporal, sino como algo dado temporalmente, como realidad concreta, como palabra de hecho. Sabe que ella misma, la fe, no obra, sino que se obra en ella; no es una actividad propia, sino un escenario. Y, finalmente, sabe que el hombre no vive en la bienaventuranza, sino en la realidad; no en la contemplación, sino en la fe. Los ojos históricos tienen que aprender también todo este realismo. Sin teología y desde un puro conocimiento teórico tendríamos nosotros que comprobar que el historiador no tiene que copiar las figuras sacándolas de la plenitud de las propias posibilidades, sino que ha de recoger fuerzas realmente operantes, en cuyo complejo tiene él que situarse, por cuya fuerza él mismo es cogido y determinado.

Heródoto quería averiguar y escribir todo lo grande y maravilloso, pero, en particular, "por qué los griegos y los bárbaros hicieron la guerra entre sí". La guerra, en cuyo heroico decenio había nacido Heródoto, fué el gran destino que a la vez iluminaba y cubría de sombras su presente. La gloria de Esparta, la grandeza de Atenas, habían sido tundadas en aquél. Pero también la crisis del presente y la maldición del futuro tenían en aquél sus gérmenes. No era un espectáculo que contemplar, sino sobrecogedora realidad. Así lo vió la tragedia y también la historiografía. Los padres lo habían traído, los hijos y nietos lo continuaban. Pero sus raíces y supuestos estaban en las relaciones de tuerzas del mundo del Asia anterior desde los tiempos de los lidios y en la historia de Grecia y sus tribus. Allí encontró, pues, la historiografía de Heródoto su tema "en primer lugar". Una multitud de imágenes de los tiempos antiguos y del mundo entero fué dispuesta alrededor, y Heródoto, por cierto, que no tenía ningún miedo de concederles entrada. Pero la gran guerra, de la que el presente vino y bajo cuyos efectos éste estaba; por consiguiente, la historia como realidad que nos sobrecoge y nosotros mismos como por ella sobrecogidos; eso fué en lo que la historiografía halló su misión y la conciencia de su tarea.

Hay que suponer que este comienzo no es casual, sino que contiene una ley. Así correspondería también, entre todos los monumentos que se ofrecen a los ojos, escoger aquéllos que realmente nos convienen; y dicho sin metáfora: en la conexión causal de la historia descubrir aquel complejo de fuerzas que nos determina a nosotros y a nuestro destino, es decir, descubrirnos en él nosotros mismos, tal cual somos y estamos ante la vista del futuro.

EL INTERES ANTICUARIO

La historia que Nietzsche llama anticuaria sirve a la vida en cuanto con mano cuidadosa atiende a las fuentes de las que ha venido el presente, sabiendo desde luego que tienen que seguir fluyendo y con la preocupación de que pudieron perderse en el descuido. La historia pertenece, en tal caso, como Nietzsche dice, al que conserva y respeta. Es

piedad y una especie de acción de gracias para el propio destino.

Nietzsche ha descrito con mucha ternura el modo de pensar y el provecho de esta especie de historia: cómo lo pequeño, limitado, cascado y envejecido logra su propia dignidad e intangibilidad insuflando un alma venerabunda en estas cosas, cómo pueblos se sujetan sólo con tal veneración a su patria y costumbres, y sólo mediante ella se convierten en sedentarios; cómo el hombre que siente así saluda por encima de amplios, oscuros y confusos siglos al alma de su pueblo y a la suya propia; cómo sólo así alcanza el perfume del árbol en sus raíces, y cómo, por el contrario, un pueblo que ha perdido la fidelidad para su pasado queda entregado a un incesante buscar cosmopolita de la novedad y siempre la novedad.

Si aceptamos por de pronto la historia anticuaria tal como aquí nos es descrita, resulta claro que en ella el pasado está mucho más cerca de la vida presente que cuando se ofrecen imágenes monumentales, e incluso que cuando se presentan modelos imitables. En ella la comprensión histórica está no sólo cimentada con una "revelación vital" (como

Dilthey dice), sino constituída. En ella consiste una firme relación entre la historia y el que la impulsa, una relación no sólo de interés, sino de ser, no sólo de admiración, sino de agradecimiento. Pues en ella la historia, prescindiendo de un corazón agradecido, es definida como aquello de donde procedemos y lo que somos, como nuestro origen, nuestro

hacer un alto y nuestra profundidad.

Con ello queda determinado de modo benéfico el contenido de la historia. La historia monumental está dispuesta, como toda mirada, a recibir todo lo que es grande y maravilloso. Se admira, sobre todo, de que todavía no sucediera algo aún más maravilloso. La historia anticuaria no busca esta amplitud y libertad, busca más bien lo contrario. Sabe de qué se trata, es decir, que se trata de nosotros, y ve sólo con piadoso asombro qué profundidad son las fuentes de las que venimos. En este aspecto busca siempre algo nuevo, es decir, algo siempre más antiguo, siempre más oculto y más misterioso. Pero todo nos pertenece y nosotros a ello. Todo es abarcado por la calma en el propio ser.

Se habrá observado que con ello la historia pasa a estados de ánimo que hemos descrito como la conciencia de las grandes culturas planteadas sobre la duración. El espacio es desatado y con él sus profundidades. Estar sobre el suelo es el supuesto evidente y, a la vez, el valor indudable. La historia está escrita en el presente con letras indelebles. Acordarse de ella significa hundirse en el suelo de la patria y hacerse en él cada vez más firme. El tiempo es duración, y el contenido previo de la historia es aquello que es origen, pero no perece, que existía desde

el principio, pero vale, con plena vigencia, en el presente.

En su contenido ético se distingue, desde luego, la historia anticuaria mucho de la conciencia de las altas culturas, que fueron fundadas antes de la irrupción de los movimientos históricos y, lo que decíamos antes de Egipto, no debe confundirse con el interés anticuario, en primer lugar porque no se trata en absoluto de historia. Allí duraba lo antiguo a los ojos de todos, y era mantenido como norma visible, y estaba operando en la vida presente. Pero al otro lado las fuentes de la propia existencia son más bien sentidas que contempladas, más buscadas que sabidas. La historia anticuaria se esfuerza en hacer consciente la herencia orgánica que hay en nosotros y en realzar con ello su

fuerza obligatoria. Podría engendrar con medios espirituales una especie de sentido corporal, que sintiera por encima de los límites de nuestra vida individual el gran cuerpo cuyos miembros somos. Sabe también que el más agudo entendimiento no le serviría de nada, si no fuera guiado continuamente por el más profundo saber del corazón. Pero si este supuesto se cumple, la historia anticuaria, porque se sabe completamente una con su propio objeto, puede ser terriblemente aguda de vista y fina de oído; como el cuerpo y el ánimo, cuando están alerta, registran con más finura que los más delicados instrumentos.

No es necesario decir con qué aguda mirada y con qué decisión ha pesado que la historia aprendiera a mirar con los ojos de la fe y del amor, del agradecimiento y del respeto. Nietzsche tiene razón cuando celebra "el rastrear huellas casi apagadas, el instintivo descubrimiento del pasado tantas veces reescrito, la rápida comprensión del palimpsesto o, mejor dicho, polipsesto", como los dones y virtudes de esta historia. Lo que llamamos sentido histórico ha surgido por primera vez así sobre estas bases, y con todos los brillantes logros de las otras naciones en el campo de la gran historiografía, es una hazaña alemana.

En esta Alemania que, cuando buscaba su perdido imperio descubría sus castillos y sus leyendas, han trabajado con celo dos generaciones de sabios, porque la veneraban con devoción en el descubrimiento del pasado para conservar los benditos efectos de aquél: Ernst Moritz Arndt, Savigny, Josef Görres, Jacob Grimm, por no citar sino los mejores nombres. Las leyendas populares eran para ellos una revelación de la naturaleza que todos llevaban en el corazón. Sabían que sólo la profundidad del pasado sirve de pábilo a la llama de la vida (Jacob Grimm). Tenían por sagrada misión de la historia mantener viva la conexión con los estados primitivos de los pueblos, con su juventud (Savigny). En la lengua creían ellos encontrar, con buenas razones, el hecho más rico, misterioso y a la vez omnipresente del pasado, una verdadera madre de todas las creaciones espirituales, doméstica y magnánima, infatigable y asidua (Jacob Grimm); no hay que extrañar, por tanto, que el estudio de las "raíces" de la lengua nos lleve a las raíces de nuestro propio ser. La misma profundidad y fuerza encontraban ellos en el mito, que nunca es juego, superstición o simple invención, sino que es palabra de la propia tierra, conciencia del hombre cuando vivía todavía en el regazo de la naturaleza (Josef Gorres).

Que el pasado es fuerza imperecedera y tiene imperecedera dignidad, es el dogma consabido de esta historiografía, y a la vez revelación que a ella se le ofreció en el estudio devotamente dedicado a los tiempos remotos. El nombre de este pasado no pasado y presente en nosotros, utilizado de modo concreto y comprendido como ser, es "pueblo". No la obra monumental, no la hazaña innovadora, sino el vivir y entretejer, el inventar y buscar del espíritu popular, es entonces el objeto de la historia. La eternidad de este ser sacro en que existimos casi suprime el concepto del tiempo. Pues lo que el pueblo ha creado y lo que en él ha crecido no es hazaña ni obra de una hora o de un siglo, sino como un enrejado de líneas vitales trazado en él, y a la vez en nosotros. ¿Es que los mitos radicales de un pueblo son superados? ¿No están las raíces de su lengua presentes como nunca? ¿Han pasado sus costumbres porque en las ciudades se desvanecen según pasa el tiempo? En esta historia no se trata de cosas temporales, sino de cosas terrenas eternas, no de acontecimientos y, por primera vez, tampoco de figuras, sino de fuerzas que nos sostienen, de potencias que actúan en nuestra composición.

Esta historia puede, cuando se convierte en bien de disfrute general, hacer a un pueblo orgulloso y humilde, profundo y seguro, consciente de sí mismo y libre de prejuicios; le da, por consiguiente, precisamente lo que necesita. La utilidad de ella es tan grande que casi se tiene miedo de hacer la cuenta de sus posibles inconvenientes. Podríamos creer que Nietzsche los ha descrito con intención ligera y perezosamente. Según él, deben consistir en que el sentido anticuario limita el horizonte, en que todo lo viejo y pasado es tomado como igualmente respetable, en que la piedad degenera en ciega manía coleccionista o en egoísta satisfacción, o en que acumula tanto respeto a las costumbres y organizaciones heredadas, que se sofoca la decisión de obrar, que, ciertamente, siempre debe herir semejantes respetos. Se podría añadir, mirando a nuestros románticos alemanes, que también puede uno perderse en las ruinas cuando en ellas se busca, sobre todo, el aliento de la podredumbre, porque el todo que existió antaño lo representa como

un edificio bien conservado, e incluso aumentado por la oportunidad de la fantasía de reconstruirlo en el pensamiento y por el agridulce sentimiento de cuán malvado es el tiempo. Así podría la vida volverse ambigua gracias a la historia, en lugar de segura de sí misma, literaria, en vez de responsable, y el culto del pasado podría servirle al corazón

de pretexto para escaparse del presente.

Pero estos son inconvenientes que apenas pueden ser puestos a cuenta del sentido histórico, puesto que el hombre, presupuesto de salud y un exacto modo de ser, no es fácil que pueda ser demasiado piadoso. Por el contrario, está permitido muy bien investigar con toda seriedad los problemas que lleva consigo la historia anticuaria. Estos problemas se vuelven agudos en cuanto la mirada se extiende por encima del propio pueblo y sus antigüedades a la historia de la humanidad, y también allí por todas partes, o al menos en muchas, ve brotar corrientes que son poderosas en nosotros mismos, y presiente allí raíces de las que nosotros vivimos. Para la historia monumental significaba aquella ampliación de mirada de los jonios un acrecimiento, experimentado con verdadero placer de la mirada, en grandeza, maravillas y cosas interesantes, en imágenes y modelos. La historia anticuaria, por el contrario, tiene su forma mental claramente en la historia del ser propio, pensaba Nietzsche: se ha desarrollado a partir del amor al círculo estrecho y limitado. Ha formado una propia filosofía de la nobleza de los orígenes, de la continuidad, del desarrollo y crecimiento orgánicos, de la intemporalidad de las creaciones esenciales del espíritu del pueblo. En esta filosofía de la historia han de surgir graves problemas, incluso cada concepto debe hacerse en ella problemático, si en lugar de la unidad popular, que es afianzada por la conexión de los nacimientos y un sentimiento natural, aparece el ramificado acontecer de la historia universal, en el cual tan frecuentemente es visible la ruptura de la continuidad y tan raramente se percibe la fuerza de los comienzos. Para la conexión, sensiblemente densa de la historia de un pueblo, tiene un sentido convincente la hermosa exclamación de Görres: "¡Cómo sería el mundo de pobre si todo ser hubiera muerto puro al surgir!" ¿Vale ésta también para la historia universal, donde los imperios se hunden en el no volver a ser, los bárbaros construyen castillos con las piedras

de palacios destruídos y muchos seres mueren quizá completamente puros al surgir? La frase de que todos los pasados están idealmente en el presente—una de las proposiciones centrales en la historiografía de Droysen—tiene su buen derecho sustancial, en tanto que la herencia va siendo transmitida de mano en mano y de cuerpo en cuerpo. Pero aplicada a la historia universal y a sus soluciones de continuidad, se vuelve problemática y plantea las cuestiones siguientes: ¿Cómo puede el espíritu durar más allá de su tiempo? ¿Cómo puede el espíritu, que comienza de nuevo con su conciencia y trae consigo toda su propia voluntad, tomar en sí lo anterior? ¿Cómo puede lo pasado estar contenido en lo presente diverso, y qué es de él lo que en el presente se mantiene?

En el fondo, comienzan los problemas mucho antes, es decir, precisamente donde la historia anticuaria, ya en cuanto ésta trabaja en su más específico campo. Y aquí sería una oportunidad de indicar un real peligro que amenaza a tal historia. Consiste en que los comienzos que se tienen como sagrados, a fuerza de veneración, son convertidos en sustancias de carácter natural. Su continua influencia en el presente se convierte en un proceso natural, en el que nada puede perderse fundamentalmente y, en el mejor de los casos, en un crecimiento vegetal, en el que todo está predeterminado por el germen. Tal cosa acaece, por ejemplo, cuando todo, incluso lo que ha procedido de encuentros únicos y de decisiones audaces, es envuelto misteriosamente en la sangre. El pasado está entonces en conjunto, y simplemente porque fué contenido en el presente no sólo, como Droysen decía, "idealmente", sino de manera muy material: como herencia que no necesita ser aceptada para ser poseída y legada de nuevo.

El peligro es pequeño mientras los historiadores piensan en grande sobre el pasado y en grande sobre los deberes del presente... y mientras trabajan. Pues entonces no descansan hasta que no han puesto al descubierto los finos hilos, a lo largo de los cuales se comunican los tiempos. Pero si falta grandeza y el trabajo decae, la fina trama que el sentido histórico liga alrededor de las cosas y entre los tiempos se vuelve fácilmente grosero materialismo. Una metafísica de la sangre, o la que Hegel caracterizó adecuadamente de simple receta casera de "atri-

buir al sentimiento lo que es el trabajo de la razón durante milenios", aparece, en lugar del servicio que la historia anticuaria puede atribuir a la vida con su trabajo. Entonces se hace terriblemente necesario recordar que la historia consiste en hechos, hazañas, creaciones y efectos, y precisamente de efectos muy específicos. Una herencia de esta clase no se alcanza por sí misma, sino que debe ser guardada y adquirida, y en otro caso se derrumba y desvanece. Las decisiones no se propagan como ondas en el agua, sino que deben ser tomadas si ha de ser duradero el contenido en ellas logrado y el nivel establecido por ellas. Pero tomarlas significa llevarlas a término, y esto quiere decir una decisión, lo mismo que es decisión no tomarla.

Es instructivo observar cómo la historia anticuaria ha trabajado allí donde se ha demostrado como provechosa en el gran sentido político, a saber dónde ha prestado a un imperio la fuerte conciencia de la perduración. El primer ejemplo de esto es la historiografía china. Confucio ha reelaborado en todas sus obras, especialmente en el libro de los documentos (Shu king), fuentes antiguas, pero también mitos, y con ello ha alargado la historia china mucho más allá de los comienzos de la época Chou hasta los emperadores legendarios Yao y Shun, que se convierten en los verdaderos santos del confucismo. Tras sus huellas, los historiadores de la época Han, en especial el gran Si Ma Tsin, influído fuertemente por ideas taoístas, han penetrado todavía más allá en los tiempos primitivos hasta el emperador fundador Huang Ti. No puede hablarse de que se pueda fijar en serio alguna fecha en el segundo o tercer milenio. Sólo a partir de la época Chou hay una historia china que pueda efectivamente fijarse. La dinastía Shang, que los historiadores clásicos sitúan entre 1766-1120, corresponde quizá a una realidad histórica, pero la época precedente del estado Hia es completamente problemática, y seguramente que todo el contenido de la historia antes de 1100 es tradición mítica elaborada conforme a las ideas confucistas y taoístas. Pero en esta construcción histórica el espíritu chino ha fijado su prehistoria en un canon determinado. Y esta historia se ha acreditado como una parte de la fuerza que no sólo ha mantenido la cultura china a lo largo de milenios en todos sus cambios y conmoCHINA 115

ciones, sino que la ha realzado a ser la fuerza espiritual más fuerte en la historia de Asia.

Lo importante es la cuestión de cómo trabaja y piensa una historia anticuaria de tan gran estilo. Crea un mito histórico, y se podría decir que político. El mundo de los dioses y los héroes tradicionales de fantástica riqueza, que nosotros presentimos sólo a través de un espeso velo debido a la múltiple reelaboración, ha sido conformado probablemente ya antes de Confucio, y por éste definitivamente en historia imperial; desde luego que con la conciencia más tranquila, pues el racionalismo del siglo vi ya hacía mucho que no comprendía las leyendas de la prehistoria. Los dioses fueron transformados en emperadores y príncipes, las fuerzas de la naturaleza que les ayudaban en ministros y gentes del séquito, las potencias contrarias en rebeldes, los acontecimientos elementales en hazañas del señor, las catástrofes históricas en empresas de legislación social. A los cinco emperadores de Huang Ti se les coordinan cinco elementos y cinco zonas en el firmamento, pero sobre todo a cada uno inventos y hazañas culturales determinadas. Así, el emperador Yao ha regulado la burocracia, el calendario y los trabajos del año; el emperador Shun las doce partes del imperio y el derecho penal; el emperador Yü ha regulado los ríos y ha creado la organización feudal del país. Hazañas guerreras y conquistas no hacen ningún papel en este mito imperial, cuyo contenido lo forman los grandes logros culturales que desde muy temprano se desarrollaron en China, y en los que descansa la organización del país: la agricultura y el tejido de la seda, el sistema de comunicaciones y la regulación de los ríos, la escritura y el calendario, la familia y el orden jurídico, los sacrificios al cielo y a los antepasados. Todos los bienes de la cultura son imaginados como instrumentos del culto transformados y convertidos en cosa útil. Pero como inventor de las armas aparece un rebelde, a quien aniquila el primer emperador, Huang Ti, y la guerra se justifica sólo como defensa frente a los pueblos extranjeros nómadas del Norte y del Oeste.

Esta sublime serie de emperadores legendarios y de hazañas fundacionales, en las que consiste todo el contenido de la doctrina confucista, de la cultura, el Estado y la moral, queda normativamente colocada en los comienzos de la historia de China. El ritmo de las dinastías, de las cuales cada una comienza con un emperador modelo y termina con un horror, los largos interregnos de los estados en lucha, las alternativas entre los poderes hegemónicos, las capitales y centros del imperio, las revoluciones, usurpaciones y restauraciones, todo esto se desvía del origen, pero también vuelve de nuevo siempre a él, viola muchas veces la norma, pero vuelve al final con respeto y firmeza a ella. La historia presenta en claras imágenes lo que fué comienzo efectivo y lo que es herencia obligada para milenios. Con ello es una pieza esencial de la sabiduría política de Confucio, después es un medio educativo intencional de la monarquía nacional de la época Han, que ha bendecido a Confucio, y por consiguiente un auténtico producto del espíritu chino, del cual Hegel, basándose en muchos supuestos falsos, pero con infalible acierto, ha dicho que en él lo estable sustituye a lo que nosotros llamaríamos lo histórico.

En el espíritu de otras culturas el interés anticuario toma formas muy distintas, pero ciertas leyes fundamentales permanecen. El segundo gran ejemplo es Roma. Se puede considerar la serie de los siete reyes con sus sendos templos, cultos, edificios y guerras enlazados con sus nombres, casi como un paralelo de la mitología de los primitivos emperadores chinos, tomando naturalmente en cuenta muchas diferencias profundas, en primer lugar, la de que la historia romana, por la hazaña del primer Bruto, depuso conscientemente a los reyes y tomó un segundo comienzo. Pero el espíritu romano superó esta solución de continuidad, como todas las siguientes, con la tendencia genial a la permanencia que él lleva dentro. La historia de la fundación y la época primitiva siguen siendo sagradas, y en Virgilio se convierten en fuente maravillosa, en la que el imperio bebe su rejuvenecimiento. La noble leyenda tiene, como dice Niebuhr, su lugar indiscutible al comienzo de la historia de esta ciudad eterna: "debería haberla fundado un dios o nadie."

Una historia de la época primitiva, que ha alcanzado su forma más concreta, mantiene validez inatacable a pesar de toda la crítica histórica. Sus figuras, sucesiones y encadenamientos son tan ricos en relaciones y, a la vez, tan simples, que nunca pueden ser ni olvidadas ni corregidas; sólo los mejores mitos de los griegos y algunas historias

del Antiguo Testamento tienen semejante cuño imperecedero, cual allí la historia anticuaria dió a los tiempos primitivos de un estado. Ranke juzga: "una tradición tan grandiosa y rica como la romana no existe en la historia de los pueblos". Pues por mucho que en ella pueda haber de inseguro y fabuloso, sigue siendo completamente romana e imprescindible para comprender la historia de Roma.

Por cierto, que la amplia literatura de crónicas, memorias y autobiografías, forma que fué cultivada desde el gran Escipión hasta los emperadores, es una creación tan característica del espíritu romano que salta al momento a la vista cuando se pregunta por la historiografía romana. Pero como estrato más profundo existe, en todo el pensamiento histórico y en todo el arte histórico de los romanos, el interés anticuario. Significa siempre que la historia es vista ab initio rerum Romanarum; y esto no quiere decir sólo que se extienda temporalmente hasta los comienzos, sino que la mirada se sitúa en éstos como punto de partida. Precisamente desde ellos la historia de Roma se comprende como realización de un fatum, es decir, de una afirmación hecha en el juicio de Dios. Jóvenes helenizantes y romanos conscientes, la epopeya de Ennio y la obra histórica de Catón, Origines, tratan la historia—sea de Roma, sea de Italia-a partir de la época de los reyes: sólo esto es el objeto, con cuya exposición se puede imitar el modelo de Homero y demostrar la grandeza propia del pueblo romano. Lo mismo que el propio Augusto y su poeta, dirige Livio la mirada de los romanos posteriores a las hazañas y costumbres de los antepasados, para que Roma se vuelva de nuevo Roma y cumpla todavía un destino que parecía perdido en los tiempos revolucionarios.

Pero así piensa no sólo la historiografía, sino también la poesía, el arte, el propio espíritu romano, donde quiera que actúa. Busca los exempla maiorum como norma; el comienzo de la historia nacional, como garantía del sentido de ésta. La revista de los héroes en el sexto libro de la Eneida hace aparecer a los grandes hombres que cumplirán la historia predeterminada de Roma. Y las estatuas de triunfadores en el foro de Augusto debían representar, como informa Suetonio, según la propia voluntad del Princeps, la serie de los hombres que con sus

victorias habían desde los comienzos hecho subir a Roma hasta la grandeza.

La historia, de esta manera, corresponde realmente a aquello que guarda y rinde veneración; la historia cuida con mano protectora lo que existe desde antaño, para mantener las condiciones en las que ha surgido. Pero ella comprende sorprender al pasado en las situaciones decisivas, en los momentos históricos, en las hazañas gloriosas, incorporándolo en las grandes hazañas del pueblo romano—así Livio—o en la historia de los grandes hombres de acción—así Virgilio—. Esta es la forma en la que la historia anticuaria mantiene lo pasado como fundamento duradero de la propia existencia.

Volvemos ahora a la observación de que en la historia anticuaria surge el problema en cuanto extiende la mirada por encima del propio pueblo y sus antigüedades a la historia de la humanidad. Estos problemas pueden quedar disimulados si un espíritu humanista abarca a la humanidad con aquella intimidad que de otro modo sólo se desborda sobre el propio pueblo, y se siente tan en su casa frente a la humanidad como lo hicieron los alemanes de hacia 1800 y sus epígonos. También en ellos fueron el amor al pueblo y el presentimiento de que en él corren fuentes eternas, los estímulos más fuertes para la investigación anticuaria, pero no son los únicos. Se suma a esto el trato íntimo con la antigüedad, y el camino hacia las madres va hacia ella, y, a través de ella, hasta el Oriente, en el que parece estar el origen de toda sabiduría y humanidad.

Durante mucho tiempo, se consideró, nosotros hemos pensado al buscar con el alma la tierra de los griegos, en los monumentos clásicos o, lo que por tal tomábamos, las hermosas formas y las figuras que están a la luz. Pero en la antigüedad hay algo más profundo: hay símbolos del nacimiento y de la muerte, doctrinas órficas secretas, cultos de la tierra y de la noche..., hay un mito en el que el pensamiento sueña con la eternidad y en el que resuena la opaca lengua de los elementos. Esta romantización de la antigüedad clásica ocurre pronto, como respuesta a Winckelmann y Goethe, y conduce siempre al "aire más libre de Oriente", hacia el que ya Herder había orientado a todos los que buscaban no figura, sino imagen y sentimiento. En el trasfondo

de Grecia, como la más profunda antigüedad, aparece Asia, y la filosofía romántica de la historia enlaza ambas como dos grados en la historia de la humanidad, como infancia y juventud, como crepúsculo y mediodía llenos de presentimientos. Una historia que ya no busca monumentos de la antigüedad, sino sacros comienzos, parecía haber encontrado los primeros en el alba de la historia universal. A. Bäumler ha expuesto, en su introducción a las obras de Bachofen, cómo estos pensamientos fueron durante tres generaciones desarrollados y modificados.

Sin embargo, el oculto problematismo de esta fe en el Oriente se volvió agudo en cuanto se desvaneció el concepto humanístico de humanidad. El espíritu tiene su existencia histórica en el complejo de fuerzas de la historia, en este ascenso y caída de los imperios, en esta serie cambiante y sangrienta de los pueblos. Si de ello resulta un todo que pudiera llamarse humanidad, es sumamente cuestionable, en primer lugar, si puede ser supuesto como comienzo. Desde luego que hay macizos luminosos de la cultura que, como en el espacio, irradian ampliamente en el tiempo, e incluso echan un resplandor sobre bárbaros lejanos y tardíos. Hay momentos supremos de forma clásica, que, según parece, no pueden ser olvidados, sino recordados siempre, y siempre buscados después de milenios. Hay estilos históricos y hasta lugares históricos, que como un vértice atraen a sí todo lo que cae en sus cercanías y lo dejan otra vez convertido en recuerdo. Hay costumbres que se comunican de modo sugestivo a oleadas de pueblos sin agotarse en lo más mínimo, callada victoria del suelo cultivado sobre los conquistadores que lo han ganado en propiedad. Hay, además, conexiones reales de carácter obligatorio, por ejemplo, que una lengua que es tomada trae consigo mil imprevistos contenidos, que antítesis no sólo opongan entre sí a los rivales, sino que los asimilen el uno al otro. Y hay, finalmente, aquellas decisiones y logros elementales que alguna vez han sido hecho histórico, pero durante mucho tiempo se han convertido en signos constantes de nuestra alma y hasta de nuestro cuerpo, de manera que sólo anómalos atavismos reaparecen tras ellas.

Todas estas formas de recuerdo, de influencia continuada, de fun-

damentos decisivos y de fuerza que actúa más allá de la muerte, afianzan la continuidad y hacen posible la herencia. El pasado puede también por encima del hiato de la ruina completa producir efectos reales. Todo presente histórico ha acaecido: lleno de supuestos, efectos y recuerdos en él incorporados. Se podría imaginar una especie de física del acontecer histórico, y no sólo una física grosera de las fuerzas que chocan visiblemente, sino una física delicada de las fuerzas tradicionales en la que se calculara cómo las antigüedades se ponen por encima de todo precisamente cuando se han reducido a polvo, cómo lo inicial sube hacia arriba precisamente cuando procede completamente de abajo, cómo las fuerzas del pasado están presentes precisamente cuando se han resuelto en el más fluído estado de agregación, en la lengua, la lógica, el ethos.

Sólo que tal doctrina de las fuerzas de la tradición estaría construída sobre el falso supuesto de que el espacio histórico, lo mismo que la naturaleza de la física, fuera campo de cursos regulares y de que cada punto en él fuera el resultado de efectos calculables de fuerzas. Pero el espacio histórico es el campo de la libertad; y cada punto en él es el foco de posibles decisiones. Si un presente acepta la herencia de los antepasados, es él el que toma, consciente o inconscientemente, la decisión de ello. Si una antigüedad vuelve a despertar, la iniciativa de este renacimiento está en la época que lo lleva a cabo. La estratificación que hay en cualquier parte del mundo histórico no es por consiguiente el producto mecánico de las fuerzas que han actuado sobre este punto, sino que ella misma es historia, es decir, llegada a ser como es con libertad. Insiden en ella elección, crítica, criba, selección, aceptación y prescindencia. Pues un sujeto histórico puede disponerse, oponerse o ceder. Puede venerar o incendiar, continuar o interrumpir. La historia anticuaria se limita a ver cuánta gratitud es la que debemos. Además, se le pasa fácilmente por alto que la continuidad histórica es un proceso que tiene dos caras y que también el agradecimiento es una forma de la crítica, sólo que del todo positiva.

Mas con estos pensamientos nos hemos pasado sin darnos cuenta del terreno de la historiografía anticuaria a aquella forma de la historia

que Nietzsche llama crítica.

LA HERENCIA Y EL PRESENTE

Casi como la obra más importante de Confucio se consideran los Anales de primavera y otoño (Tsch'un Ts'iu). Confucio mismo dice de ella que se le conocerá por tal obra y por ella se le condenará. Los sucesores hablan del "Libro real", y en él, ante todo, se basa que llamen al maestro el rey sin corona. Los hijos rebeldes, cuenta Mongtse, y los

funcionarios traidores estaban llenos de miedo a este libro.

Los Anales de primavera y otoño son una seca crónica de los últimos siglos. Confucio ha reelaborado los anales de la Corte de su patria, el estado de Lu, y, según estaban en el original, transcribió los acontecimientos políticos, asesinatos de príncipes, revoluciones y, además, los acontecimientos de la naturaleza, como también las excursiones venatorias del rey. Cosa más inofensiva parece que no puede haberla, y no se comprende al principio cómo el libro podía considerarse, a la vez, la hazaña más magnífica y la medida más terrificante. Pero Confucio, como él mismo dice en esta obra, "precisa las expresiones" y "corrige las designaciones". Por dos comentarios posteriores sabemos lo que Confucio ha modificado en la crónica original. Los cambios son mínimos, pero él fijó en realidad las designaciones conforme a una clave inalterable, y con ello estableció el sentido de los acontecimientos, entretejió implícitamente en el texto juicios de valor, justicia e injusticia, y anotó de manera precisa, aunque no expresa, la alabanza y el reproche. Lo que era un asesinato lleva el nombre de asesinato, aun cuando hasta el momento corriera con otro nombre. Un príncipe que sucumbió ante una justa sublevación del pueblo, no se dice que fué "asesinado", pero tampoco es llamado "príncipe", pues en verdad que no lo era. En cada ser, en cada valor, va el nombre que le corresponde. Así, la obra que se da como seca crónica, es un juicio sobre la historia, y a lo largo de los milenios ha actuado como código insobornable de la moral política. Precisamente porque expresa su crítica callando, emana de él fuerza y temor. Es como una conciencia sobrehumana en la que todos los juicios están sin expresar, pero comprensibles para todos. La auténtica conciencia habla, en verdad, como dice Heidegger, sólo y continuamente en el tono del silencio.

Un cumplimiento más exacto del concepto de "historia crítica", apenas se puede imaginar. Podríamos creer que Nietzsche, la realidad que ha designado con este concepto con extraordinaria fortuna, la abarca en la descripción subsiguiente sólo en la superficie. La vida, viene a decir, está de vez en cuando en la obligada situación de no poder honrar y conservar su pasado, sino que ha de destruirlo y disolverlo para poder seguir viviendo. Entonces ataca con el cuchillo sus propias raíces y pasa con crueldad más allá de las piedades todas. Es un intento de darse a posteriori un pasado del que se pueda provenir, intento siempre peligroso, añade Nietzsche, porque las segundas naturalezas suelen ser más débiles que las primeras; y el consuelo sería, a lo sumo, saber que también la primera naturaleza fué en alguna ocasión segunda, y que una segunda naturaleza vencedora se convierte en primera. Aquí Nietzsche ha dado demasiado brevemente la respuesta a la cuestión de cómo la historia puede aprovechar a la vida, pues pensó sólo en las directas consecuencias provechosas de liquidar el pasado, por ejemplo, en una revolución que lleva ante un tribunal al pasado que perdura en el presente, lo condena, desde luego, y con este procedimiento abreviado adquiere el valor de comenzar de nuevo.

Se comprende que los Anales de primavera y otoño no sólo proceden con más cuidado, sino que van mucho más al fondo y que significan cosa completamente distinta de cortar raíces. Su crítica no acaece en nombre de un presente revolucionario que quiere liberarse radicalmente de todo lo que era, y su sentido no es proporcionarse otro pasado que el que se tiene. Pero el pasado es en sí mismo ambiguo y ha incendiado lo que venera y venerado lo que había incendiado. El presente tiene, pues, que tomar posición en el proceso que las épocas de la historia han realizado mutuamente. Su derecho a juzgar y la norma con que lo hace no consiste por ello en el nudo hecho de que sea presente y pueda por ello existir sin justificación con tal de estar vivo. Sino que de la misma historia se sacan las normas, del saber sobre el

sentido de ella se da el juicio, pero hasta este saber es ya necesariamente crítica.

Los ideales del Estado Chou—dicen o callan los Anales de primavera y otoño-son válidos como cuando más. Son la China, y China es sólo allí donde son válidos. Pues este estado, más que un sistema de finalidades políticas, es la copia y repetición del orden cósmico divino. Lo que en el universo es el camino de los astros, lo son en el estado las costumbres y la música. No es ningún juego, sino una cosa seria y sacra que el Estado, su territorio y sus fuerzas estén organizados y ordenados según evidentes números cósmicos. Las relaciones feudales en las que descansa no son puras necesidades técnicas para la administración del imperio, sino el encargo del cielo puesto sobre el emperador que se ha creado en aquéllas su forma, y precisamente, según ellas, están graduados los sacrificios que mantienen conjuntos el cielo y la tierra: el emperador hace sacrificios al cielo, el príncipe feudal a los dioses del distrito, el padre de familias a los antepasados. No se sabe si el Estado es más bien una familia en grande o un cosmos en pequeño. Ambos órdenes están contenidos en su ordenamiento, y las víctimas del emperador son tanto el centro del culto de los antepasados como el centro del mundo.

Pero este imperio de los Chou ya estaba decaído en la época de Confucio. ¿Dónde están hoy feudatarios como el duque de Chou, que sin provecho ninguno desempeñó la tutela del indefenso hijo del emperador y se convirtió en el verdadero fundador del imperio al conservar a la vez la fidelidad del vasallo y llevar a la victoria la sacra abstracción del derecho paterno? ¿Es que ya no fueron encendidos bajo el emperador Yü (en el siglo viii) los fuegos contra los bárbaros del Oeste para que se divirtiera una cortesana, con la consecuencia de que las señales de alarma no causaron efecto cuando vinieron los enemigos? ¿Es que guerras de conquista no absorbieron los territorios agrícolas centrales e introdujeron el desorden en el sistema de previsión, que era el éxito social de los emperadores Chou? ¿Es que no anunciaron la desgracia eclipses de sol y rebeliones del pueblo? "El encargo del cielo ho es duradero..., sólo el príncipe virtuoso conserva su trono".

Del régimen del Hijo del Sol, que descansaba en la bondad de los

antepasados y el amor del pueblo; del sistema feudal, que estaba edificado sobre el pavor y la docilidad, resultó un sistema de estados divididos, cuya ley de vida no era el orden, sino la lucha, con un emperador fantasma allá a lo lejos. Los príncipes feudales se lanzaron a ser reyes, y sus distritos encomendados se volvieron estados soberanos. Empujaban de los bordes al interior, con el fin de ganar la zona nuclear de la cultura china y el trono imperial. Sólo la contraposición de los otros poderes asegura al emperador una apariencia de poder, pero la unidad del imperio queda disuelta. En su lugar aparece una guerra continua, en la que los estados grandes devoran a los pequeños, y cinco, sucesivamente, alcanzan una efímera hegemonía. Con la degenerada realidad política va acorde una degenerada teoría. Sustituye el concepto de la fuerza efectiva al del dominio legítimo. Estudia sin prejuicios y con agrado las leyes de la política de violencia, recomienda premios y castigos como medios principales para gobernar, en vez de la ley moral, que actúa en el interior, y, finalmente, se atreve hasta dar el principio de que es mejor utilizar a los malos que a los buenos para el gobierno. Esta es la crisis del Imperio Chou, en medio de la cual se halla Confucio, precisamente antes de la época de la historia de China, que se llama época de los estados en lucha (403 a 222). La primavera de la antigüedad se ha marchitado en el otoño. Período Tsch'un-Ts'iu, se llama, según la obra de Confucio, toda la época, desde los comienzos de la decadencia del Imperio Chou hasta Shi-Huang-Ti, y hasta la fundación del estado unitario Han. Ya en el título de la obra comienza, por consiguiente-encerrada en las designaciones como en cápsulas trasparentes—, la "historia crítica" de Confucio.

Esta crítica no está, como se ve, ejercida desde un presente que se pone como norma; se dirige más bien contra un presente que se sabe que es una crisis. Sus juicios se alimentan del pasado, pero sólo de aquellos estratos de él, que no han perecido porque siguen siendo primavera a través de toda putrefacción. Tal historia no se da en absoluto a posteriori un pasado del que pudiera ella proceder (según describe Nietzsche el negocio de la historia crítica), sino que busca con celo aquel pasado que a priori, es decir, según su esencia, es el nuestro. Toma su escala de la historia misma, y es, sin embargo, la más aguda

crítica, incluso frente a la historia. Atiende al peso equilibrado de las cosas al plantearse la cuestión histórica siguiente: ¿Cuál es el pasado que obliga? Pero esta cuestión es a la vez, o antes que nada, una pregunta dirigida al presente, pues es idéntica con esta otra: qué es lo que realmente hay en nosotros como estrato profundo y qué es lo que nosotros, en cuanto es corrupción, podemos eliminar y raer. La crítica que ella hace es, por consiguiente, tanto crítica de la historia como crítica

de nosotros mismos ante la crisis en que estamos.

Como las otras dos especies de historias, también la historia crítica entra en una nueva e interesante serie de problemas en cuanto extiende la mirada por encima del propio pueblo hacia la historia universal. Esta ampliación del campo visual nadie la puede hacer por su propia decisión; China, por ejemplo, no la ha realizado nunca. A ciertos seres existentes históricos les corresponde por destino, en primer lugar, por ejemplo, a Europa. Entonces las fuentes de que procedemos y las fuerzas que actúan en nuestra composición han de ser quizá buscadas en antigüedades que no están relacionadas con nosotros por la serie de la generación, sino sólo gracias a la complicada conexión causal de la historia universal; así ocurre con Homero y con el helenismo en general, así en el Oriente próximo, así en la Roma de los Césares y en la Roma de los Papas. Es importante comprobar que tal búsqueda a través de los tiempos y a lo ancho de la tierra no es curiosidad o afición erudita, aunque desde luego puede perderse en esto, sino que por esencia tiene la misma necesidad interna que la orientación ética del presente en la antigüedad, en el ejemplo que hemos seguido hasta ahora. Desempeña también—naturalmente que teniendo en cuenta muchas modificaciones—la misma función que allí, supuesto que se ejerza como historia crítica. Busca nuestro verdadero pasado y con ello nos busca a nosotros mismos. Responde a las preguntas de qué pasados nos obligan, cuáles subyacen como estratos en nosotros, cuáles nos han convocado a decidirnos y, por lo mismo, nos llaman—pues las decisiones stempre se mantienen intranquilas y se conservan siempre como estados de conciencia—a decisión hoy todavía.

Pueblos y culturas que, como nosotros, proceden del movimiento de la historia universal están llamados a la historia en este amplio sentido.

Pues saben que mucho ha sido llevado hasta ellos y mucho ha entrado en ellos. Hojean la historia "no con la mirada curiosa del investigador, sino con el celo angustiado del hijo que en la herencia de su padre busca un misterio que estaba para él destinado". Esta sentencia profunda la escribe Dilthey en un sentido limitado, a saber: acerca de nuestra relación con Lessing (Vivencia y poesía, pág. 18). Pero se puede aplicar sin más a nuestra relación con la historia. Para una existencia tan histórica como la que somos nosotros, no se trata en la historia de cosas extrañas y lejanas, sino de un legado, es decir, de algo que nos pertenece. Se trata de un valor no puramente de ciencia, sino de un misterio que nos está destinado; no es un pasado, sino algo que está confiado a nosotros, es decir, que ha de ser conservado en el futuro, por lo cual no se trata de curiosidad erudita, sino del celo angustiado del hijo y heredero. A este punto pertenecen las más profundas observaciones de la historiología de Droysen, por ejemplo, la siguiente frase: "La historia es el γνῶθι σαυτόν de la humanidad, su conciencia." Con la palabra "conciencia" está dicho todo lo necesario, y no hay sino tomarlo al pie de la letra. La conciencia grita siempre presente, y siempre nos llama a nosotros. Pero ninguno de nuestros pasados, en cuanto cada uno es realmente nuestro, está libre de ella.

Ahora tenemos que volver a nuestra anterior observación de que todo presente está estratificado: de plenos supuestos, efectos y recuerdos incorporados. Pero en esto, añadimos, hay que pensar que esta estratificación en profundidad no es el resultado mecánico de fuerzas naturales, sino el producto de decisiones. La imagen muchas veces empleada de que un estado histórico lleva en sí su pasado, como la tierra en las capas profundas de su estructura contiene las revoluciones y estratificaciones de sus épocas anteriores, lleva a un gran error. Pues los movimientos de los que procede la figura presente de la tierra natural han pasado, y los efectos que han dejado están fijados naturalmente. Capa sobre capa yacen unos sobre otros las fracturas, irrupciones, pliegues y sedimentos: el caput mortuum de una historia que no era historia, sino una serie de procesos naturales. También puede la mirada del historiador recorrer este "legado", que no contiene, empero, ningún misterio que debiera sernos confiado.

Pero en la auténtica historia no están incorporados como capas los resultados materiales de procesos ocurridos, sino hechos que se han realizado, elecciones que se han resuelto, decisiones que ocurrieron. Con esto pierden en el fondo su sentido los conceptos de "incorporado" y de "estrato". Estar incorporado puede lo anterior en el sentido de la geología, pero no lo pasado en el sentido de la historia. Incorporado pueden estarlo sólo piedras y otras masas, no decisiones. Estas están, respecto de lo que las sigue, no en la relación mecánica de capa superior e inferior, sino en una relación ética: son herencia que obliga o tara, legado que contiene un misterio, futuro que es confiado. Nuestros pasados históricos están contenidos en nosotros en el sentido de que nos encuentran en nuestra propia existencia, nos plantean sus exigencias y nos preguntan si los tomamos bajo nuestra responsabilidad o no. La tan repetida sentencia de que a la historia pertenece sólo lo que nos atañe no significa que la historia haya, según puntos de vista del presente, de tomar unas cosas y dejar otras. Antes bien, rectamente entendida, es una característica de la realidad histórica misma: historia es, efectivamente, lo que a nosotros en nuestra propia existencia, de un modo muy activo, nos "atañe".

Hemos llegado a un punto en el que la historia nos descubre su doble faz. Es, a la vez, el punto en que la historia crítica—podemos, incluso, dejando el atributo, decir en que la historia—surge. La tipología de Nietzsche puede descarriar hasta el punto de tener la historia crítica por una forma de historiografía, en lugar de la cual también se puede elegir una de las otras dos, según el provecho que se busca. Ahora hemos de advertir, antes de nada, que Nietzsche entendió más de lo que manifestó. La historia crítica no es uno entre los modos posibles del pensamiento histórico, antes bien, está establecida con la misma existencia histórica y surge en todas partes donde ésta llega a alcanzar conciencia histórica. Todas las otras especies de la historiogra-fía desembocan por consiguiente en ella o la contienen ya en sí. Prueba de ello son todos los grandes historiadores, desde Heródoto y Confucio, aun cuando aparentemente domine en ellos únicamente el motivo monumental o el anticuario. "La propia historicidad es el fundamento

de la unidad posible entre los tres modos de la historia" (véase Heideg-

ger, Ser y tiempo, pág. 397).

Pero el doble carácter de la historia, en el que tiene su fundamento la historia crítica, consiste en lo que sigue. Nada puede haber más efectivo que los hechos del pasado. Los hechos presentes son, en rarísimos casos, faits accomplis incuestionables. El acontecer empuja todavía alrededor de ellos. Los hombres están todavía ocupados en modificarlos, continuarlos o hacerlos retroceder. Quién sabe si lo que hoy aparece como realidad mañana se presentará como puro tanteo o transición a una realidad nueva y luego de veras definitiva. Pero las realidades pasadas tienen su contorno definitivo. La única actitud que puede dedicárseles es averiguarlas y comprobarlas. A ningún intento de cambio ofrecen asidero, pues sólo lo que es presente puede ser asido. Lo que ha sucedido, y precisamente tal cual sucedió.

Y ha sucedido con todas sus consecuencias, con toda su fuerza, según perduran el efecto y el recuerdo. Nuestro pasado es una realidad inmodificable, y esto se relaciona no sólo con aquello que en él sucedió, sino con aquello que de él pervive como parte constitutiva de nuestro propio ser. Ni hemos hecho ni elegido nuestra historia, sino que nos ha sido adjudicada como parte esencial de nuestro destino y, por decirlo así, como lugar de nuestra existencia. Del mismo modo que en ningún aspecto nos hemos puesto el suelo sobre el que estamos, tampoco sobre la historia en que hemos llegado a ser ni hemos decidido ni tenemos que decidir. Pertenece al "estar arrojado" de la existencia que toda su historia sea fáctica. Querer salir de la realidad de la propia historia, inventarse a sí mismo mentiras acerca de ella, negarla, falsearla, abreviarla o embellecerla, es la primera mentira y el origen de muchas otras.

Esta es una cara del concepto de la historia: la historia como herencia. Una herencia es un hecho, presencia del pasado fundamentalmente inaprensible en el presente, no para cambiarlo, sino para aceptarlo solamente. El poder de la herencia, su peso, pero también su dignidad, reposa en esta facticidad.

Pero a la herencia corresponde de modo esencial el heredero, y aquí aparece el otro lado de la historia, y también la otra cara de la heren-

cia misma. Una herencia debe ser aceptada, y si no decae. Estas expresiones del derecho formal vuelven a adquirir su sentido literal y se convierten en verdad moral plenamente concreta cuando se trata de la herencia de la historia. "Aceptar" quiere entonces decir realmente hacer un principio nuevo desde el lugar dado, arrancar de él y lanzarse hacia adelante. Y que la herencia, cuando no es aceptada, "decaiga", quiere decir realmente que se hunde en sí misma y deja de existir. Pues la herencia de la historia no consiste como un legado ordinario en bienes tangibles, en monedas sólidas o derechos fijados, sino que consiste en fuerzas que operan en nosotros, en dones, supuestos y costumbres que han entrado en nuestra existencia. Todos conocen el sentimiento curioso y casi incómodo que nos sobrecoge cuando tropezamos en nosotros con elementos componentes que llevan en sí la firma de ser heredados de nuestros antepasados. Nos los encontramos en seguida, pero no como algo extraño, pues son un trozo de nosotros mismos, y desharíamos nuestra propia identidad si quisiéramos hacer abstracción de ellos. Se han metido en nosotros ya acontecidos, pero están en nosotros de modo irrevocable. No es que sean nuestros, es que son nosotros. Pero lo son sólo porque nuestro ser, con el sí que dice a su propia existencia, los ha abarcado y metido en su propia voluntad de vivir. Esta herencia es verdad que es fijada y objetiva, pero está fijada en nuestra libertad. Es herencia porque la hemos aceptado. Pero haberla aceptado significa que la hemos tomado en la responsabilidad de nosotros mismos.

Esta misma relación actúa, transcrita en gran tamaño, en la historia. La historia de la existencia, aquella historicidad "propia" de la que proviene la historia, consiste precisamente en que lo pasado y lo que se ha adquirido en él está presente como herencia en todo lo que sigue, al menos en cuanto puede como herencia estar presente. Los caminos por los que vamos son obra de una historia varias veces milenaria. Nuestro mobiliario es la suma de la artesanía humana. Decisiones que han sido defendidas en alguna ocasión, cambios existenciales de la naturaleza humana que han ocurrido en alguna parte, elevaciones y depresiones de la existencia hasta la que se ha volado o se ha perforado en alguna parte, nos llevan a través de milenios y hasta por encima de

largos trechos de olvido: su primera irrupción fué una hazaña, pero el contenido que en ellos se logró está ahora dispuesto como una herencia y sale al encuentro de las generaciones posteriores como algo propio que les ha llegado, y no de otra manera que en nuestros miembros hay dispuestos impulsos y actividades heredadas, nos salen al encuentro en nuestra alma valoraciones heredadas. Los antiguos maestros, se dice construyen sus violines con madera de cabeza de campana, que desde hace mucho ha absorbido en sí el buen sonido del toque. Así hace también la historia. Forma lo nuevo con madera vieja. Cada una de sus realidades está bien empapada de pasado, y en su resonar son percepti-

bles voces desde mucho antes apagadas.

Con todo, también está siempre en juego aquella dialéctica de la libertad. Y en este punto lo está incluso en una medida especial, porque el arco de la herencia está más tenso que de generación en generación, y porque no está constituído por procesos orgánicos, sino por decisiones formales. Pues la herencia de la historia consiste, según su propia sus tancia, como la historia misma, en decisiones. Las decisiones acaecen gracias a la libertad, pero acaecen siempre dentro del marco de la libertad. Su contenido y aportación no se conserva según el principio de la hereditariedad, no se trasplanta como un movimiento material como un germen orgánico, sino que se presenta a la conciencia nacida ulteriormente como una llamada y con la pregunta de si está decidida a tomarlo sobre si como trozo de su propia vida. La historia consiste en realidades duras, únicas y decisivas, y también lo que ella deja tras sí es de esta especie. Sin embargo, estas realidades descansan todas en la mano de la vida que sigue, y son por ello vida ellas mismas, son misterios confiados, son herencia que busca al heredero. La decisión "Roma" valió, consistió e influyó mientras hubo romanos que la hi cieron valer, porque la reconocían como obligatoria para ellos. Valió además—libre de toda continuidad biológica—, mientras hubo pueblos más jóvenes que tomaron a su cargo continuar el Imperio romano, y que por consiguiente, saltando un espacio mucho mayor, aceptaron la herencia. Como los movimientos espaciales nunca se salen del sistema de las tres dimensiones, la herencia de la historia nunca se sale de la esfera de la libertad.

Lo que por consiguiente queda operante de una anterior decisión o de una existencia pasada, en qué tensión, con qué duración, en dónde y con qué poder opera, estas cuestiones nunca han de ser contestadas con una explicación sistemática, sino siempre con una explicación histórica. No hay ninguna física de las fuerzas tradicionales, sino sólo una historia de las conexiones causales que van a través de los tiempos. Esto no es ningún defecto de nuestro pensamiento, sino que es inherente a la cosa misma. Todo intento de sistematizar existencias históricas o efectos históricos olvidaría que un efecto histórico es tanto la obra del presente ascendente como del pasado que pesa, que los legados históricos tienen imprescindiblemente dos caras: resistir como realidades y ser aceptados como herencia. El entrelazamiento de efectos que atraviesa por la historia y constituye su conexión es, por consiguiente, como conjunto tan fáctico como el hecho individual, y exactamente tan singular como la decisión en cada caso. Nuestro pensamiento es impulsado necesariamente de la sistemática a la historia en cuanto se quiere pensar lo histórico mismo. La síntesis de realidades históricas puede ser sólo una realidad del más grande formato: la historia universal, que "es singular como el planeta en que acontece". La cuestión de qué es nuestra herencia, y también la cuestión de qué somos nosotros, puede ser sólo respondida en una historia completa.

HISTORIA CRITICA. TUCIDIDES

De vez en cuando, suele ser hecho entre los historiadores el descubrimiento de que a la historiografía le corresponde un punto de mira desde el que se escriba la historia. Si en el celo de la investigación de cosas se abandonan durante más tiempo las cuestiones de principio, tal descubrimiento suele inaugurar lo contrario, y se levanta especialmente entonces como un dedo que advierte cuándo la ciencia histórica, orgullosa de su objetividad, promete disponer el pasado tal cual realmente fué. A veces tal descubrimiento se hace con remordimientos. Se dis-

culpa entonces por anticipado por el escepticismo, que desgraciadamente se ve obligada a sembrar; o bien se cubre con toda clase de razones contra el reproche de relativismo. Pero la mayoría de las veces él se pone al habla con todo aplomo. Apela o a la evidencia de su tesis o, por el contrario, a la tremenda revolución del pensamiento, al giro realmente copernicano que con él se inicia. El presente, a la vez, reclama para sí su derecho natural a ser la medida de la historia. Declara que el pasado es tal cual nosotros lo vemos desde nuestro punto de mira, y que no puede ser de otra manera porque nunca pudo ser visto por nadie más en absoluto. Si con esto desaparece la mentirosa imagen de una historiografía objetiva, tanto mejor. Ya era tiempo, se piensa, de que se prestara a la pura erudición los colores de un punto de mira, a la masa informe de las realidades históricas la relación con una voluntad.

Pero ni de este orgullo, ni de aquellas disculpas, ni de todo el descubrimiento en total hay mucho que sacar en limpio. La idea sucedánea corriente suele ser: la historia es vista por el presente como desde un punto de mira elevado. Como no hay un ojo que pueda ver fuera del que hoy está viviendo, tal imagen queda sin competencia; los escorzos de la perspectiva y los acentos no solamente han de tomarse en la compra, sino que son esenciales en la constitución de la imagen; un historiador que se esfuerce por otra cosa, por ejemplo, por tener la llamada objetividad, es como un ojo que quisiera liberarse de las leyes del espacio óptico.

Todas estas consideraciones quedan en el mismo plano que la idea que combaten. Y su antítesis quedaría enunciada poco más o menos así: las realidades históricas quedarían objetivamente alineadas en la serie de los números de los años, y el historiador las recorrería como al pasar revista a un frente. No hay ninguna gran diferencia si la historia es traspuesta así o de otra manera en un espacio falso, como una seca serie de realidades o como mirada en redondo desde un punto de mira. En ambos casos la realidad histórica es expulsada por anticipado, y quedan las cáscaras vacías de los hechos. No tiene sentido disputar cómo resulta desde ellos una "imagen de la historia".

Suena a utilitario, pero cuánto más profundo es si se pregunta por

el "provecho" de la historia para la vida. Con ello se advierte por anticipado que la historia y el saber acerca de ella está respecto de nosotros en una relación vital esencial, y sólo se pregunta cuál es ésta y cómo puede ser utilizada al servicio de la vida. Hemos visto cuánto de esta relación vital revela el simple análisis de la realidad histórica. El pasado es herencia, por consiguiente, presente. Pero es herencia que debe ser aceptada y adquirida. Su realidad, que procede de decisiones, consiste en la libertad, es decir, en decisiones siempre nuevas, y en el presente, de nuevo es tomada en la responsabilidad de una conciencia. La relación del pasado con el presente no es, por consiguiente, óptica, sino existencial. El presente tiene parte en la historia no como puro punto de mira y como centro, sino como heredero que acepta la historia. Mientras se ocupa de la historia, "se ocupa de sí mismo en otro" (así formula una vez Yorck la esencia de una educación histórica provechosa). En la realidad histórica misma hemos hallado el camino que conduce al presente. La realidad histórica es este camino: sólo que "camino" es una imagen demasiado sencilla para la conexión causal, en la que cada una de las causas va atravesando por la libertad y la decisión.

Hegel ha pensado la idea de que la historia universal es el camino hacia el presente, de modo sistemático y hasta el fin, con los instrumentos del idealismo filosófico, en lo cual, desde luego, conforme a la tesis idealista de que lo real es lo racional, se le transformaron todas las series de acontecimientos en series simbólicas, todos los desarrollos reales en procesos lógicos, todas las decisiones en cumplimiento de la necesidad. Pero el presente era para él no sólo el fin de su tiempo, sino el término definitivo del camino de la historia. Contiene, dice, todos los grados anteriores en sí, y es la síntesis de todas las antítesis que antes sc presentaron. Esta filosofía de la historia está, por consiguiente, cargada con la idea no expresa de que la historia ha terminado y de que el presente filosofante mira hacia atrás un curso cumplido. Y esto no es ningún añadido que pueda fácilmente suprimirse, sino una pieza esencial de la filosofía idealista. Pues sólo cursos cumplidos pueden ser comprendidos como conexiones llenas de sentido; sólo en el fin y desde el fin alcanza un proceso lógico sentido.

Este es el punto en el que la historia crítica se desvía claramente de

la filosofía idealista de la historia. Ve el presente no como fin, sino como paso; no como síntesis, sino como crisis: no sólo como crítica de la historia, sino también como crítica de la crisis presente, llámese ésta como se llame. Sabe que el acontecer, como siempre, también ahora, debe marchar a través de decisiones, que la herencia, como siempre, también ahora, ha de ser aceptada con plena responsabilidad. A la historia crítica se une la historia en cuanto llega al presente, no como una relación lógica real, sino que se abre como el progreso de una voluntad que está todavía en camino. Y el presente se convierte en situación crítica, esto es, en lugar de decisiones oportunas. Se convierte en conciencia de que en adelante está vocada a la historia.

Siempre de nuevo, especialmente en aquellos que confían mucho en la ciencia histórica, surge el pensamiento de que esta ciencia, dirigida hacia atrás, está en el fondo orientada al futuro; su profesión es predecir la historia. La ciencia histórica es tan amplia ahora, se piensa que puede alcanzarlo con tal de quererlo. Con esto parece que se le plantea a la historia una tarea grandísima y, en especial, parece que su centro de gravedad ha sido trasladado al presente. Desde el presente, tal se pretende, se mira hacia atrás, con el fin de, desde él y en propio provecho, poder prever. Pero esta conversión de la historia en presente es un engaño. Serias profecías en boca de la ciencia las hay sólo cuando en un campo determinado pueden señalarse procesos cuyas ecuaciones son conocidas. Esto no corresponde, en modo alguno, al presente histórico ni, en absoluto, a la realidad histórica. Su complejo de fuerzas se mueve a través de decisiones que no son sistematizables, y de las cuales algunas, las presentes, están abiertas al futuro en nuestras propias manos. Libres en el sentido de que podríamos hacerlo todo, ciertamente, no lo somos, sino que sobre nosotros influyen los efectos de muchos pasados, puestos sobre un suelo que nosotros no hemos establecido, arrojados a una situación por completo histórica. Pero todo esto está confiado a nuestra crítica y a nuestra decisión, y así nos toma a nosotros la historia crítica. No es predicción del futuro, como si éste fuera determinable, según el cálculo de probabilidades, sino autoconciencia de una realidad histórica que está establecida, lo mismo que bajo la culpa del pasado, sobre la responsabilidad para el futuro.

Si hemos designado al presente en el sentido de la historia crítica muchas veces como situación crítica o precisamente como crisis, no queremos significar con ello que inventamos crisis: como si todo estuviera siempre sobre el filo del cuchillo, lo cual no es realmente el caso en la historia. Estas expresiones deberían valer, en primer lugar, en el sentido más general: el presente, como toda situación histórica, debe aclararse y decidirse si quiere seguir siendo responsable y lo hace todo por sí mismo según marcha hacia adelante. Pero algunos grandes casos de historia crítica han aparecido realmente allí donde la época estaba en crisis y lo sabía. Por citar el caso más sobresaliente, está el arte de Tucídides para comprender con el pensamiento una crisis mientras ella ocurre, tanto como la claridad de su conciencia de que en ello consiste la misión de la historiografía por encima de toda duda. Ha prestado, dice Jacob Burckhardt (Historia de la cultura griega, III, 448), al mundo el gran servicio de mostrar hasta qué grado se puede describir una crisis con fidelidad a la verdad.

Esto es una expresión muy reservada del magnifico realismo con el que Tucídides ha descrito la descomposición no sólo del estado griego, sino del ser griego, en la guerra del Peloponeso. Cómo la guerra, que sin esto es ya el maestro de la violencia, ha permitido siempre a los partidos provocar intervenciones de manera que toda lucha local se convierte en guerra civil total. Cómo la envidia, el odio y la venganza, devoran todos los motivos normales. Cómo la adscripción a los partidos rompe todo lazo con otro porque consigue monopolizar aquellos impulsos viciosos y encadenar entre sí a los hombres por la conciencia del crimen en común. Cómo aquellos que intentan mantenerse fuera y de pie son perseguidos a muerte por todos los partidos. Cómo con toda desvergüenza es siempre buscado el provecho propio y con toda desverguenza evitado el bien común. Cómo los juramentos se mantienen sólo por tanto tiempo como a ello obligan las circunstancias, y las asechanzas, en cuanto medio más seguro, se cotizan en más que la lucha abierta. Cómo con las costumbres se descomponen las palabras; el loco radicalismo se llama audacia, la prudencia se moteja de cobarde, la vileza es considerada prudencia, la razón cortedad. Basta con copiar completos estos capítulos (III, 80-83) para señalar con cuánta agudeza pue-

de verse la decadencia y cuán sin frases se puede describir.

Pero la historiografía de Tucídides es, en sentido mucho más profundo, el producto y la conciencia de una crisis. Ve la gran guerra que quiere describir conforme a la verdad como el acontecimiento más importante de la historia hasta entonces, más grande que las guerras médicas y que las luchas alrededor de Troya. La ve como el más importante acontecimiento en el sentido bien preciso de que en ella se realiza la crisis por excelencia de la historia griega, la crisis del espíritu helénico. Nuestra investigación estaba antes convencida de que tal idea en todo su alcance sólo es válida para la segunda mitad y redacción de la obra, sólo, por consiguiente, para el Tucídides maduro, cuando se decidió a continuar la obra más allá de los primeros diez años de guerra, porque sólo entonces se le hizo claro que esta guerra, a pesar de la aparente paz de 421, era una unidad y que significaba sólo en su conjunto la crisis decisiva del helenismo. Pero esta teoría de los dos planteamientos que debió hacerse Tucídides, y de los planes que han debido ser incorporados a la obra conservada, está hoy abandonada. Si no están completamente acordes todas las partes y estratos de la obra (le falta la última lima y es sólo un torso), en cuanto al plan, a partir de la arqueología y de la historia de los cincuenta años, es un todo. Tanto más grande aparece la inteligencia y tanto más incomprensible la previsión de este historiador, que ha observado toda una guerra de veintisiete años, ha coleccionado, buscado y apuntado, mientras que para él esta guerra con todas sus etapas, interrupciones, alternativas y decisiones parciales, desde el principio se presentaba a sus ojos videntes como un destino único que se iba cumpliendo.

Cuando Tucídides comenzó a escribir la historia de los primeros diez años de guerra formuló las famosas frases que están al fin del proemio (I, 22). Estas frases ya han sido sentidas con razón como κτημα ἐς ἀεί, aparte de la obra a que sirve de introducción y a la que, en cl mayor sentido, le conviene tal dicho. En realidad contienen el programa metódico de la ciencia crítica de la historia (cual solemos nosotros llamarla). Investigación histórica, según el principio de las fuentes, fué aquí formulada al ser practicada por primera vez en el mundo, y a la

vez con plena conciencia como forma de autónomas leyes en la percepción de la verdad. Pero tras el programa y la voluntad metódica está la consideración profunda de que hechos exactamente investigados, justamente cuando se comprueban con todo rigor, desvelan un destino conmovedor que ya no sólo se puede comprender realmente, sino que 110s encuentra, domina y arrastra hacia sí. De la investigación racional de la verdad, con la que comienza el discípulo de los sofistas, surge la tarea de conformar en palabras una realidad avasalladora. De la pulcra información y seca exposición resulta un poema de destino en prosa clara y tensa. No sólo Atenas se viene abajo, sino que toda Grecia cae desde el orden y el poder a la impotencia y la confusión, y esta caída se presenta—gracias a Tucídides—a los ojos que ven la época. Es magnífico que los fundamentos de la crítica histórica hayan sido establecidos a la vista de esta crisis. Pero la más alta virtud de tal ciencia es ver la marcha del propio destino con plena conciencia, mientras aquél se realiza.

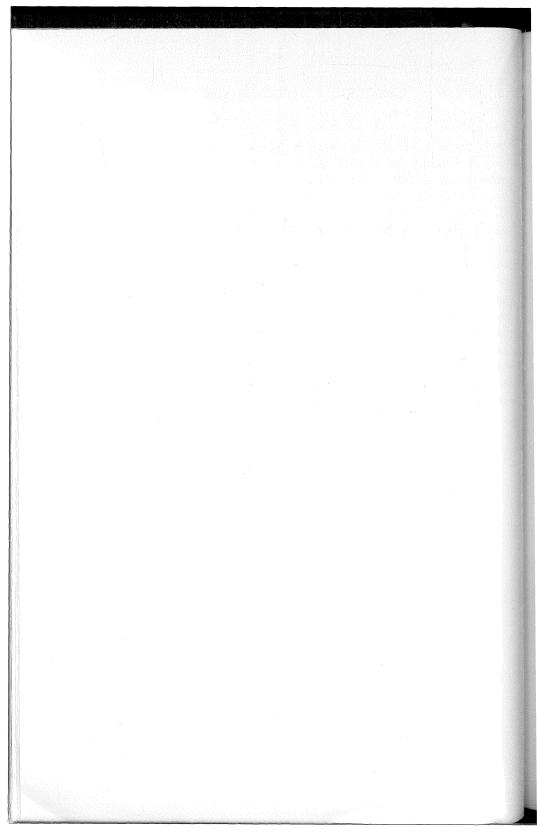
Alcibíades se convierte en símbolo de la enfermedad de la política, cual se revela en la expedición a Sicilia, de la corrupción que progresa inconteniblemente desde que las fuerzas individuales se han vuelto más fuertes que el nomos. Si se dice que Alcibíades tiene la culpa de la posterior ruina de Atenas, y después que sus contrarios, que movieron su destitución, tienen la culpa, no hay ninguna contradicción. No se trata de la cuenta de los tantos de culpa, ni tampoco de la investigación de las causas, sino de la observación del enredo de las fuerzas que acarrean la desgracia. Alcibíades, el político genial, excita con la ^{falta} de medida y de dominio de sus pasiones y planes los contraefectos que lo derriban. Pero una y otra cosa son criaturas dañosas e inocentes que se disparan de la descomposición del espíritu helénico. Ni los falsos cálculos en el planteamiento de la campaña (habría podido resultar muy bien), ni las faltas de la diplomacia o del mando militar (todo fué de manera excelente), fueron las causas de la ruina. Sino que un veneno en el interior, una ley demoníaca de la vida engendró inevitablemente el proceso de la autoaniquilación.

La historiografía de Tucídides no es sólo crítica histórica en el sentido metódico, sino que es historia crítica: nacida de la conciencia de

crisis, se convierte en crítica de la historia y del propio ser. Por ello está vuelta su mirada al pasado: el pasado es para ella, a la vez, el reflejo de la crisis del presente y, tomado desde lejos, el origen de éste. El Discurso sobre los caídos, de Pericles (II, 35-46), no corresponde, ciertamente, como más o menos todos los discursos a los fundamentos metódicos de la crítica histórica. Tanto más corresponde al espíritu de la historia crítica. Pues este cantar de los cantares de una política ordenada, valerosa, piadosa, orgullosa, sometida al espíritu, ensalza de una vez a los antepasados, que transmitieron de generación en generación la libertad del país; a los padres, que sumaron el imperio a esta herencia, y a los hijos, que llevaron a la polis bien armada a la guerra presente; pero prevé claramente la crisis que ya ha comenzado. El caudillaje de Pericles aparece como cumplimiento último de la norma, como último momento de salud del ser helénico frente a la decadencia. La última palabra del discurso de Pericles es "honor". El honor, "que es el único en no envejecer", es la forma más íntima e inatacable en que perdura la herencia, y la única prenda de salvación cuando la crisis amenaza con devorarlo todo.

Podría ser que la historia crítica, si se pregunta por su vocación y provecho, frente a nuestro presente tuviera que ser no menos dura en su juicio y no menos mezquina en su consuelo.

LOS ANTIGUOS IMPERIOS



PREHISTORIA

El hombre no puede ser comprendido como animal; es esencialmente distinto. La íntima y exacta correspondencia entre organismos y ambiente, entre necesidades vitales e instintos, que puede comprobarse en cada animal, en el hombre desde el principio, esto es, ya en su estructura corporal y en su organización anímica, no se da, a no ser que se pongan en la cuenta una serie de aptitudes específicamente humanas, por ejemplo, la aptitud de coger con la mano armas y utensilios, de orientarse de vez en cuando, de hacer experiencias y emplearlas bajo circunstancias cambiadas. Es sospechoso expresar esta realidad diciendo que el hombre ha sido equipado defectuosamente por naturaleza, que como ser natural propiamente no es viable. ¿No se muerde esta suposición la cola? Se pone ficticiamente al hombre como animal, para hallar después que en cuanto tal es incompletísimo y hasta imposible. Evidentemente, no se le puede quitar al hombre lo que lo hace tal, si se quiere juzgarlo y calcular sus oportunidades. Valores comparables y, por decirlo así, pareja igualada en la economía de la naturaleza lo son siempre el animal, con la maravillosa adaptación de sus órganos e instintos a su ambiente, y el hombre, con todas sus necesidades y posibilidades humanas. Este ser natural no estaba por anticipado en la realidad limitada a la naturaleza y conducido maternalmente por ella, sino que era al mismo tiempo el hijo emancipado de ésta. Estaba en un mundo, y un mundo estaba frente a él, que en cada momento le dis-Paraba sorpresas, problemas, tareas, y que sólo podía ser forzado con cspontánea aplicación de fuerzas, con acciones teleológicas, con inventos y descubrimientos, en dos palabras: que debía ser experimentado y conformado. Un "ambiente" del hombre, en el sentido exacto de la Palabra, lo hay en tan poca medida como un "hombre natural", en el sentido exacto de la palabra.

Este contenido positivo estaba, a lo sumo, pensado; si el hombre es caracterizado como un animal débil, sometido e imperfecto, y usado de este modo positivo, el pensamiento queda justificado. Es apto para muchas explicaciones especulativas, puede pensarse tanto de modo idealista como naturalista o ateo, y realmente ha sido pensado de todas estas maneras. El humanista teólogo puede con Herder llamar al hombre el "hijo huérfano de la naturaleza" y encontrar compuesto el carácter de su especie, en contraposición al animal, de puras carencias, y concluir después que justamente su falta de sentidos afinados y de determinados impulsos artísticos lo predestinaba a la reflexión, a la razón, a la lengua, en resumen, a la humanidad. El idealista ético puede con Kant, Schiller y Fichte celebrar un triunfo: en el animal y en la planta la naturaleza no da sólo la determinación, sino que la ejecuta; pero al hombre le da simplemente la determinación y le deja a él el cumplimiento de la misma; sólo él tiene el privilegio de la acción libre, sólo él es persona. El naturalista puede en claras comprobaciones empíricas demostrar la defectuosa organización especializada del hombre, sus instintos inseguros, su indefinida acomodación y, tras esto, preguntar en qué medida arrancan de esta situación inicial las fuerzas de los sentidos y los impulsos de acción que trabajan a largo plazo, es decir, que dieron aptitudes específicamente humanas con necesidad causal.

A todas estas antropologías les es común derivar al hombre no de lo vario, sino reconocerlo como ser singular, y construir su específica ley estructural en pensamientos que no lo explican, sino que lo presuponen; pero en esto no veríamos un inconveniente, sino una ventaja de estos bosquejos. No es desgarrar la unidad de la ciencia si se establece un nuevo punto de partida allí donde se comienza a tratar del hombre. Es más bien rellenar el hiato, que realmente existe, con principios aparentes muy cuestionables, conceder a los llamados tiempos infinitamente grandes de la historia de la tierra y a los llamados infinitamente pequeños pasos de la evolución, modificaciones que en ninguna parte pueden señalarse en concreto y ni siquiera pueden pensarse concretamente. También la apelación a lo completamente primitivo se limita a acercarnos cada vez más al hiato, pero no lo atraviesa. Por primitivo que sea el instrumento, la mano del hombre que maneja instru-

mentos los construye o simplemente los elige, los lleva más allá de la necesidad y los utiliza en caso necesario; es mano, en otro sentido que la mano del animal, que dobla la rama y coge el fruto. Por primitivos que sean el léxico y la gramática, la lengua del hombre, que se puede disponer libremente en el acto de hablar y que espera en la pregunta la respuesta, es completamente distinta que el grito del animal que aparece en la situación que expresa. Por primitivo que sea el método de conservar el fuego y prepararlo, la mirada al fuego que se enciende por sí la conoce sólo el hombre, no el animal, que se mete en medio de la llama o huye ante ella.

Todos los intentos de volver más atrás de un cierto surtido de necesidades, logros y formas de expresión, que son específicamente humanas, puede considerarse fracasado y se puede abandonar sin daño. "Cultura", si queremos llamar esto al hueso aguzado o al pedernal, en sus primeros comienzos, digámoslo tranquilamente, se retrotrae al hombre. Este ser sin barreras está destinado por la naturaleza a obrar por sí mismo y—si se nos permite ya el sublime nombre—a una relación creadora frente al mundo.

En tiempos muy primitivos, esto es, al comienzo de las épocas glaciares, según los cálculos de geólogos y astrónomos hace casi medio millón de años, aparecen los primeros tipos de utensilio y de arma, todos los que son de una pieza y pueden hacerse por simple desprendimiento: la cuña, la hoja, la punta, el raspador, el punzón. Por lo menos, desde el primer período interglacial hay aquellas pequeñas, pero claras diferenciaciones en el material y en la conformación, que permiten distinguir círculos característicos formales y delimitar unos de otros. Las conocidas designaciones, formadas a la manera francesa, de la ciencia prehistórica son un sistema de ordenación legítimamente formado Para estos hallazgos. Abarcan de manera empírica lo que se agrupa por estratos, lugares y formas. Por cierto que es grande la tentación de cargar estos conceptos como con ciencia del espíritu, y siempre se repiten intentos de utilizar conceptos como magdaleniense o, incluso, ya achelense, como "gótico" o "barroco", es decir, metiéndose con el sentimiento en el tipo formal, comprendiéndolo estilísticamente como unidad, coordinando con él cada pieza, aunque esté disparada muy lejos,

según criterios internos. Pero, en conjunto, la investigación prehistórica se atiene con buenas razones a la tarea de inventariar simplemente, y busca por de pronto su progreso en la dirección de que el mundo prehistórico vuelva a ser visible lo más completamente posible en una bien ordenada sistematización de los hallazgos.

Este método lleno de reservas deja por todas partes aparecer la cuestión de las realidades históricas, de los grupos humanos, pueblos, potencias y movimientos que entonces hubo sobre la tierra. Presentimos choques y ataques que fueron llevados hacia adelante por fuerzas vencedoras; decisiones afortunadas que crearon situaciones duraderas; movimientos religiosos que tuvieron éxito. Por oscuras e informes que puedan parecernos las fuerzas actuantes en comparación con los tiempos históricos, deben de haber estado en juego las mismas figuras de poder y sumisión, impulso, pereza y capacidad de recuperación, allí como en todas partes donde se contraponen voluntades humanas. También entonces todo lo decisivo fué decisión y realidad singular. Del mismo modo tras cada cambio de las formas de vida, que puede adivinarse por los restos, se delata la cuestión del complejo de fuerzas por el que fué causado. "Historia universal de la Edad de Piedra" (Menghin) es una exigencia y un planteamiento que como tal está pensada con perfecta justeza.

Pero esta exigencia puede cumplirse de manera sólo imperfecta. Sólo a trozos se levantan algunas series de acontecimientos como ondas iluminadas de entre la masa de los monumentos: el complejo de las fuerzas actuantes apenas es visible en ninguna parte. Muchos tienen la esperanza de que sea así sólo hasta ahora, y que la multiplicación de los hallazgos permita esperar algún día un aumento de comprensión histórica. Sin embargo, nosotros preferimos suponer que las razones de la falta están más profundas, es decir, en la cosa misma. Quizá es la realidad, singularidad, historicidad, un estado de agregación determinado y muy tardío en el mundo, y sólo en él aparece lo que llamamos hecho y decisión, e incluso proceso, acontecimiento, causa. Quizá es la terca fluidez el curso más bien presionante que impulsor de los movimientos prehistóricos, no sólo una apariencia que presenta el material mudo, sino su verdadero carácter. Quizá estaba entonces la vida de los grupos

humanos tan encapsulada todavía entre las catástrofes terráqueas y tan dominada por los ritmos de los acontecimientos de la natura, que apenas ocurrió nunca que las fuerzas humanas se concentraran en estallidos en los que lo singular acaece y comienza lo nuevo. Por eso, procesos que tengan el peso y la significación de realidades históricas no sólo no son reconocibles, sino que no existen. De un complejo de fuerzas, en el sentido de que determinadas fuerzas se entrelacen en una situación determinada en un efecto singular, no puede en absoluto hablarse. Y la historicidad no sería sólo una categoría de la comprensión, sino una realidad objetiva, que tendría una hora determinada sobre la tierra humana.

Hegel halló que las épocas de la prehistoria están llenas en realidad de los más violentos cambios, pero todo esto se ha "desarrollado sin historia". La formación de las lenguas, la dispersión de los pueblos, sus migraciones y desapariciones, están "envueltos en la confusión de un mundo pasado". Sólo cuando hay relato histórico, historia rerum gestarum, hay también res gestae, hechos y circunstancias históricas; ambas cosas aparecen a la vez y son impulsadas por un mismo fundamento (Filosofía de la Historia, ed. Lasson, pág. 145 y ss.). Esto nos parece, hoy, pensado demasiado fácilmente. La ciencia moderna está orgullosa de sus métodos de conseguir, incluso de testimonios mudos, procesos históricos, hasta pueblos sin historia mediante la combinación de noticias mediatas en la marcha de los movimientos de la historia universal. Se siente en el mejor camino de hacer una ciencia histórica de la pura sistemática de los hallazgos que era la prehistoria.

Naturalmente que en esta dirección hay que hacer todo lo que se pueda. Donde resulta perceptible un pueblo, aunque sin nombre, cae en la prehistoria luz histórica. Donde se puede seguir por amplios caminos una costumbre sepulcral, un modo de construcción característico, el ídolo de una diosa, un instrumento de guerra, se plantea la cuestión o, al menos, es lícito responder con hipótesis sobre cuál es la fuerza que vive tras estas cosas y que ha operado a través de ellas. A veces, de un espacio determinado surge una clara indicación o toda una cadena de ellas, por ejemplo, en la época protomegalítica del norte de Europa; allí se puede deducir una fuerza de causalidad histórica, un

movimiento histórico, a partir de los testimonios materiales; casi se

puede ver con los ojos.

Pero son siempre sólo ondulaciones aisladas que se levantan "de entre la confusión del mudo pasado". Repetimos nuestra hipótesis: no puede consistir en que precisamente sean iluminadas de modo casual estas ondulaciones, mientras que la mayoría, por falta de hallazgos suficientes, quede en tinieblas, sino que consiste en la misma estructura del acaecer prehistórico. Parece que en éste sólo maduran fuerzas sin movimientos con plena individualidad de vez en cuando, y sólo por excepción se concentra una corriente vital en impulso activo. Esto significaría que la síntesis de la historia no se puede aquí desarrollar, y no porque falte la historiografía, sino porque falta la historicidad. Pues el estado de agregación de la historicidad todavía no está alcanzado donde se disparan acá y allá fuerzas individuales, sino sólo cuando chocan con otros semejantes y cuando un complejo de fuerzas, que consigue con decisiones siempre disparos nuevos, se continúa a lo largo del tiempo. Hegel, por consiguiente, debe de tener razón en un sentido muy profundo: las complicaciones, guerras, revoluciones y desapariciones de la prehistoria se debieron "realizar sin historia".

Esta es la íntima razón por la que la prehistoria se ha quedado en campo de aprendizaje de la filosofía de la historia, e incluso en refugio de la fe en el progreso. Para la temática histórica, es decir, para la cuestión de las fuerzas singulares determinadas y de su entrelazamiento, el acontecer prehistórico ofrecía poco asidero; tanto más espacio libre concedía al concepto de la evolución y a todas aquellas teorías que parten de la idea de que la lengua, la construcción de instrumentos, la organización social, la previsión alimenticia, deben haberse desarrollado en progresos obvios. Pueblos con espacio vital determinado, radio de acel ción y objetivo, se podían reconocer muy raramente: por eso era seductoramente obvio atribuir todos los logros a la "humanidad", que progresa de grado en grado. El perfeccionamiento "de la" técnica, la elevación "de las" costumbres, el progreso "de la" cultura, todos estos conceptos, que bien por escepticismo, bien por comprensión histórica, estaban desterrados hacía mucho en la ciencia histórica, hallaron refugio en la prehistoria y, según parecía, su confirmación.

Hay que poner en claro que este modo de pensar está a falta de otro mejor; se presenta donde no son reconocibles fuerzas actuantes, potencias en acción, en resumen: causalidades históricas. Por eso mismo hay que intentar, si en alguna parte es posible, la formación de conceptos históricos en el campo de la prehistoria. Sólo ella abre brecha en estas construcciones que encajan toda la prehistoria sobre la horma del progreso; sólo le son puestos sus límites acomodados a la realidad y que no se pueden transgredir con la pura exigencia. Pero, por lo que hace a aquellas construcciones, su racionalismo es innegable. Proceden claramente de la conciencia de la época técnica. El gradual perfeccionamiento de los utensilios es su hilo conductor. Donde los cortes se volvieron más agudos, los pulimentos más finos y los efectos de palanca mayores, "la humanidad se había desarrollado". El refinamiento de la ornamentación y la diferenciación en la organización social se tomaba también en cuenta, pero el tema principal de la evolución era la mejora de las herramientas prácticas. En ello se expresaba el hombre técnico del siglo xix. Con una rara mezcla de superioridad y de admiración, estudió cómo el hombre prehistórico aprendió los principios de la mecánica, uno tras otro, y se halló en estos intentos de la prehistoria a si mismo.

El material enseñó sin duda alguna que era muy unilateral considerar la prehistoria exclusivamente desde el punto de vista técnico. Ya los primeros estratos mostraban, junto a sus instrumentos útiles, huellas de sepulturas rituales y de sacrificios. Estatuas de mujeres desnudas, pilares culturales, maderas para hacer ruido, máscaras de animales y otras cosas "inútiles" son tan antiguas como los primeros instrumentos para labrar la tierra. Imágenes de animales, signos simbólicos e instrumentos músicos corresponden legítimamente a las armas e instrumentos del magdaleniense. Las aplicaciones no técnicas en la historia de la humanidad, aun de la más primitiva, eran tan innegables que el tacionalismo estaba dispuesto a revisarse a sí mismo y, en parte, hasta volverse a pensar de nuevo. El origen mágico no sólo del arte y de la moral, sino también de la mayor parte de la técnica, fué supuesto. El paciente trabajo de la piedra, el cultivo del suelo y el acorralamiento del animal, pudieran haber procedido más bien del miedo; la devoción

y la magia, más que de la esperanza, de un provecho, que apenas podía ser imaginado antes de experimentarse. En el crepúsculo de la vivencia mágica, la terca conservación de las formas, e incluso los pequeños pasos de su elaboración, resultaban más comprensibles que a la clara luz de la inteligencia inventora, y la mayoría de las especies de instrumentos transformábanse para este racionalismo con signo invertido en instrumentos de culto, que sólo a posteriori y sin querer habían alcanzado un sentido técnico.

Pero con esto, la fe en el progreso del hombre técnico estaba sólo corregida; admitía que el progreso necesita rodeos. En el mejor de los casos andaba tanteando; reconocía que adecuaciones técnicas proceden a veces de su contrario. Pero su visión histórica de las fuerzas actuantes y de su destino no lo era tampoco como antes. Las olas de excitación religiosa, los empujes de razas vencedoras, los choques de característicos mundos formales, que se muestran en algunos lugares sobre el material prehistórico, pudieran muy bien formar el punto de partida, para aprehender verdaderas fuerzas históricas y sus encuentros. Pero como estos intentos fueron condenados, por las razones dadas y muy profundas, a quedar incompletos, se mantuvo el antiguo esquema gradual y resultó relativamente indiferente en qué medida fué completado con motivos irracionales.

SEDENTARISMO

No queremos dar aquí ni un compendio de los progresos de la humanidad, ni el intento de una historia universal de los tiempos primitivos; esto último, porque es imposible; lo primero, porque lo consideramos falso. Buscamos más bien, con consciente elección, aquellos elementos del acontecer prehistórico que forman los cimientos y presupuestos de los fenómenos históricos, tanto para las altas culturas como en las migraciones de pueblos: por consiguiente, las grandes decisiones que presuponen la decisión de la existencia histórica y que han

entrado en ésta como herencia. Esto es una tarea casi más bien sistemática que histórica, pues se trata más de estratos en la composición de la humanidad histórica que de acontecimientos en el tiempo. Mas, como vemos la prehistoria expresamente desde el comienzo de la historia, este modo de pensar es el bueno, y en el sentido de él nos es lícito hasta hablar de pasos o grados: sólo que con ello significamos no pasos que fueron dados, sino pasos que debían haber sido dados antes; no grados de la evolución, sino grados en la edificación del ser.

El instrumento que resulta parte de la acción humana, y a la vez su norma fuera del caso particular, tiene en sí una rara propiedad que le es esencial, si bien nada tiene que ver con su sentido técnico. De la manera más clara se manifiesta en la ornamentación con que puede ser decorado el instrumento, y con la que muy pronto lo fué. Estos grabados e imágenes, esas impresiones y abultamientos, en cierto modo, forman el instrumento mismo. Le dan vida propia, forma y sentido propios. Lo levantan por encima de la acción o acentúan por lo menos que se trata en él de algo autónomo. El instrumento ornamentado ya 110 está sólo para ser manejado en la acción momentánea, sino que es cosa formada, forma, y se podría decir, un ser que da noticia de sí y de su destino. En el ornamento alcanza el instrumento lengua, y esto no sólo quiere decir que se expresa, sino que, como todo ser que habla, se retira en sí mismo, es decir, se siente a sí mismo. Esto acaece tanto más perfectamente cuanto se vuelve el ornamento mejor y se desarrolla más intimamente con el objeto; hasta el grado de que el martillo parece que trabaja él mismo, la espada que lucha ella misma, porque las líneas de su ornamento representan de modo convincente esta significación.

Con esto estamos sobre la pista de una ley íntima que actúa en toda obra humana. Toda piedra trabajada por la mano del hombre, y aun simplemente escogida y tomada por sus propiedades formales, tiende a pasar de cosa con la que se puede hacer algo, a ser cosa que significa algo: de instrumento a imagen. Esta tendencia encuentra en el ornamento su expresión estética, pero existe y opera ya en el objeto puro, en cuanto en él se hace visible o comprensible la forma. Ya en él reconoce la mano que palpa la dura propiedad de la forma, juega

a la vez con ésta, y precisamente con ello la reconoce. El ojo tiene una fantasía mucho más imaginativa que la mano, y por eso está en seguida dispuesto a liberar el objeto de su puro uso. Aquel proceso de hilado comienza por consiguiente en el primer momento; mucho antes de que el ornamento hile el instrumento, lo hilan los sentidos, se hila él mismo. Si el hombre fuera por su naturaleza un técnico su pensamiento se iría siempre a través de las cosas utilizables, y habría instrumentos que no fueran más que medio. Pero no los hay; la pura técnica es un modo de pensar muy tardío. El instrumento primitivo es siempre a la vez forma, con una chispa de santidad encima. Esto se aplica no sólo a las armas con las que se quiere vencer, y que por eso se convietten en seres mágicos, sino también para la rueda y el carro, para el arado y el yugo, para el puchero y la barca.

Con esto hemos descubierto, en un caso particular, el instrumento, una tendencia muy general que se presenta en todos los distritos de la cultura prehistórica y que incluso determina de modo decisivo el curso histórico de estos. La sedentarización del hombre, la formación de círculos formales característicos, finalmente, incluso el paso a la cultura alta: todas estas decisiones no son explicables ni por aquella tendencia general, ni son puros ejemplos de ella, si bien están en su camino, brotan de ella y, como fuentes de la caída natural, de los canalillos.

Antes de que marquemos los grandes y decisivos acontecimientos que han acaecido en este sentido, busquemos la tendencia general de desarrollo, todavía en un caso que promete ser instructivo, la lengua El dilema consiste en que el lingüista y el filósofo del lenguaje llevamonsigo casi forzosamente todo lo que les liga a la lengua en explicación de ella, y particularmente en sus teorías acerca del origen de ésta: el íntimo amor del hijo a la madre, el atolondrado amor del amante romántico a la amada nunca alcanzada, el amor intelectual de espíritu ilustrado al más espiritual de todos los temas. Cuando Herder con maravillosa capacidad de sentimiento describe la fuerza de la reflexión para mantener imágenes que pasan por los sentidos, de detenerse voluntariamente en ellas, separar en ellos señales, copiar poéticamente estas señales y dar así a luz desde el alma pensante a la palabra, es una reflexión sobre el sentido de la lengua, pero no es una des

cripción de su estado primitivo. Sin darse cuenta, el pensador sobre la lengua se ha metido en el sitio del hombre que habla. El proceso es parecidísimo como cuando el hombre técnico explica desde sí mismo los comienzos del utensilio. Sólo que el efecto es el inverso: allí el instrumento primitivo es excesivamente tecnificado, aquí la lengua primitiva es excesivamente teorizada.

Consideramos indudable que la lengua estaba por de pronto tan firmemente encajada en el sistema de las acciones vitalmente necesarias como el instrumento, es decir, que ella misma era también de naturaleza instrumental: llamada dentro del alcance del oído de un grupo desparramado, advertencia o señal, noticia o voz de ánimo. Un paso esencial de la historia lingüística, que había dado previamente la organización social, pero que la lengua dió inmediatamente, debió estar allí donde comenzó la empresa de varios a larga vista y donde surgió, por tanto, el plan, la dirección, la organización. La primera explotación de los tesoros naturales, como está demostrada en la época mesolítica para el ámbar, pero también el acorralamiento y la doma de rebaños, la navegación con barcas marineras, la construcción de tumbas megalíticas y de santuarios y ya la elaboración de instrumentos complicados, presupone cooperación planificada, proyectos, órdenes, noticias, acuerdos; quizá en tales ocasiones es donde por primera vez se ha hablado de modo coherente (véase O. Spengler, El hombre y la técnica, pág. 37). También en esto es la lengua un miembro de la acción. No crea ella la coherencia—tal hazaña pueden atribuírsela a ella sólo racionalistas muy malos—, pero expresa coherencia y con ésta va creciendo. No ha surgido, como Herder quiere, la lengua como poesía, no como "imitación de la naturaleza resonante, actuante, que se excita a sí misma, tomada de las interjecciones de todos los seres y animada por interjecciones de invención humana", sino de la dura prosa como instrumento de la práctica; pues el hombre no ha crecido en el paraíso. Oratione homo non melior fit sed potentior (Hobbes).

Pero la actitud y la inclinación a "involucrarse" es propia de la lengua desde el mismo principio, y esta tendencia actúa en ella más íntimamente que en el instrumento material. La lengua no necesita ser ornamentada; se adorna a sí misma mientras suena. Si ya el objeto

BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO CATALOGACION

material hace valer la unidad de su forma con éxito contra su valor de uso, y silenciosamente se convierte de instrumento en imagen, la lengua hace lo mismo inmediatamente. La palabra necesita ser sólo repetida con conciencia para liberarse completamente por sí misma de la situación en que estaba implicada y de la acción a la que servía. Se redondea, resuena, significa, despierta el recuerdo y la fantasía, se vuelve poesía y canta; tal como Herder piensa. Algunos investigadores han reconocido claramente este proceso y lo han analizado hasta en los cambios fonéticos, el desarrollo semático y las alteraciones de la sintaxis, y de la manera más hermosa, por cierto, Jacob Grimm: "el estado de la lengua en la primera época no se podría llamar paradisíaco", dice él (Origen de la lengua, Obras menores, I, pág. 284 y ss.); mas como las palabras "se desarrollan sin impedimento en idílica comodidad", y la inclinación a magníficos diptongos, a cambios eufónicos, a grupos consonánticos más fuertes, a una organización más firme, estaba ínsita en la lengua, la poesía se ha puesto desde el principio en su camino y ha surgido claramente en la segunda época; "la belleza de la lengua humana no floreció en el comienzo, sino en sus mediados".

Este desarrollo es expuesto por Jacob Grimm, como ya por anteriores y luego por posteriores filósofos de la lengua, en el esquema de períodos subsiguientes; también el ulterior desarrollo hacia la abstracción y sistematización, hacia el desgaste de las formas y la mayor flexibilidad de los nexos, cual muestran las lenguas modernas, es comprendido por Jacob Grimm como una nueva y tercera época en la historia de la lengua humana. ¿No sería más justo hablar de tendencias permanentes que actúan en la historia de la lengua? Pensar en períodos y grados del desarrollo es muy a menudo sólo un esquema simplificador para comprender en sus puntos culminantes leyes de formación que actúan de modo duradero. Tenemos que ocuparnos aquí de las más importantes de estas leyes de formación, con la implicación de creaciones ligadas primitivamente a la situación hasta ser formas, imágenes. En cada uno de los elementos de la lengua, y en cada frase de la historia lingüística, se puede demostrar esta ley de formación. Allí surge lo poético en ella. Aquí brota su maravillosa propiedad, de la que habla ampliamente Guillermo de Humboldt, de ser un todo con una forma

interna característica y de serlo cada vez más. También lo que Jacob Grimm llama la tercera época de la lengua, esto es, su desarrollo en sistema firme y claro de relaciones, al renunciar a muchas acuñaciones individuales, es muy bien una expresión de que ella se vuelve imagen en un grado más alto. "La lengua nueva busca compensar la pérdida en belleza por la armonía del todo".

Vamos ahora a pasar con el punto de vista que hemos adquirido en los ejemplos del instrumento y de la lengua al conjunto de la cultura prehistórica. Sujeción a la forma, liberación del uso inmediato y transformación en imagen duradera, adaptación de cada uno de los elementos formales a un todo que se sostiene por sí mismo y adquiere su sentido propio, creemos que estas fórmulas se acomodan también, según su tendencia, al desarrollo conjunto de la cultura humana. Desde luego que con ello es designada sólo una tendencia de desarrollo, mientras que la verdadera historia de los tiempos primitivos, no de otro modo que toda la historia, ocurrió en acontecimientos singulares, y así debiera ser comprendida por un pensamiento que tuviera la pretensión de ser pensamiento histórico. La vida troglodítica, el cultivo de plantas, la fiecha y el arco, el carruaje, la casa fija, el animal domesticado, la navegación, la esclavitud, todo esto son por esencia y contenido hechos y decisiones, aunque parezcan pensamientos evidentes y se hayan esparcido todavía tan universalmente. Mas como los hechos y acontecimienros en el espacio de la prehistoria no se pueden señalar con la precisión de hechos individuales, hemos de contentarnos con caracterizarlos como progresos generales, sin que sea posible sorprender ni su comienzo temporal, ni su punto de partida local, ni el curso de sus efectos, es decir, su marcha histórica. Esta formación de conceptos, más sistemática que histórica consiste, por consiguiente, en la esencia de la cosa, y categorías como "paso" y "grado" entran a manera de sustitutivos para indicar series de acontecimientos y conexiones causales.

El primer paso decisivo es el sedentarismo, con su correlación, el nomadismo. La sedentarización no es sólo un cambio externo de la vida humana que luego de modo secundario haya ejercido ciertos efectos sobre la conformación de los bienes culturales y sobre su conexión, sino que es ella misma expresión de estado diferente y de voluntad; es ya

por sí misma un trozo de conformación. Ya la más mínima construcción, en cuanto está fijada en algún lugar, crea un espacio y un tiempo interiores. Plantea un interior conformado contra el exterior, y engendra con su simple existencia una nueva forma del tiempo que de él depende: la duración, en la que por primera vez son posibles valores temporales internos como "todavía", "ya entonces", "capacidad de tener", "propiedad", "herencia".

En grande, esto mismo vale para una cultura, sea todo lo primitiva que quiera, en cuanto se hace sedentaria. También ella hila un espacio que la envuelve. En él tiene cada cosa útil o de adorno su puesto, en él domina el orden, y propiamente pertenece este mismo espacio a las hechuras de la cultura, lo mismo que los instrumentos e ídolos de los que está lleno y formado. Sólo con la sedentarización resulta una situación vital, que puede ser llamada en conjunto "artificial"; esta expresión designa la cosa con acierto, aunque, desde luego, no con mus cha profundidad. Artísticas son ya las puntas de flecha y los pederna les partidos con corte. Pero mientras la horda humana vagabundea en la naturaleza, son el par de instrumentos artificiales que lleva consigo sólo como extrañas fijaciones en su vida fugitiva; casi recuerdan garras cuernos y picos. Sólo en la vida sedentaria se vuelve la artificiosidad carácter del conjunto, estado existencial. Pero esto no consiste en d puro aumento de aquellas construcciones técnicas, sino que significaque éstas se relacionan entre sí y se completan mutuamente, que se concentran en un espacio hacia el que discurre toda la existencia. Artificiosidad es aquella propiedad de la nueva situación que salta por de pronto a la vista. La ley interna de este estado es, empero, que cada instrumento creado por el hombre se incorpora en un todo, y que este todo se convierte en una imagen duradera y significativa.

Es como si esta modificación viniera del suelo en cuanto se convierte en sostén y amparo de la obra humana. Se muestra inmediatamente que los hombres se fijan en él, por consiguiente, en los cultivadores. En cuanto ellos, ya no cazan puramente seres vivos y recolectan al paso, sino que toman algo bajo duradera protección y cuidado, en cuanto comienza la lucha contra la mala hierba, en cuanto aprenden a sembrar con seguridad y fruto mayor que la naturaleza, resulta una obra

humana que ya no es ayuda para un fin momentáneo, sino esfera, un primer huerto al borde de la selva virgen o en medio del desierto. Quien vive duraderamente en alguna parte, pierde el modo de vida errabundo y buscón no sólo en sus piernas, sino también en sus ojos, y su alma se vuelve hogareña entre los objetos del hogar. Los muertos ya no descansan en tumbas rápidamente olvidadas en el campo salvaje, sino en la misma casa de los vivos o muy junto a ellos. Ya no se marchan, sino que están ahí. Fe y superstición surgen ahora por primera vez; sólo aparecen en el límite entre lo interior y lo exterior, allí donde el viento de la noche azota la pared de la casa. Sólo con los agricultores sedentarios se ha desarrollado la magia con toda su oscuridad y terror; pero eso es sólo el reverso sombrío de la tremenda intensivización que significa la vida sobre un suelo firme. ¡Qué colección de sentidos, qué densidad de conciencia, qué flexibilidad de lo cotidiano debe surgir cuando el hombre ya no anda errando entre situaciones que lo empujan, sino que vive en la órbita de un espacio duradero!

Ante todo, los diversos bienes culturales se entrelazan después de fortificarse en su lugar, y se apoyan mutuamente en su capacidad de tomar forma. La permanencia, y a la vez una justificación de estar allí, se pone sobre cada cosa de manera completamente distinta que cuando penden de un cinturón transitorio y se manejan en ocasiones momentáneas. Se convierten en ajuar doméstico, se vuelven propiedad; y esto no sólo porque son abarcados por un ojo atento y una voluntad que administra, sino también porque por sí mismos se orientan hacia un todo. La ornamentación en un objeto se relaciona de significativo modo con la del otro. Donde hay propiedad hay siempre adorno, que es el simple realce de la propiedad. De él suele proceder el refinado tipo formal e irradiar a los instrumentos más bastos. El mismo lineamiento, y hasta el arte figurativo, se vuelve más grande, una misma voluntad formal envuelve al todo. La posesión del hombre errante es propiedad escasa y acumulada y tiene para nosotros, los que lo contemplamos des-Pués, en el mejor de los casos, la unidad del "hallazgo". La unidad de un ajuar sedentario, aun del más inferior, es más densa y procede de él mismo, no del azar. Las cosas están relacionadas por su forma, su significación y su lugar íntimo. Entonces es por primera vez significativo

el intento de contemplar en ellas esta unidad y de sentir lo coherente como coherente, según criterios internos.

Pero todo esto no es un procedimiento estético, sino que tiene sus más elevadas bases materiales. No sólo las cosas con forma, sino también las actividades necesarias para la vida se implican en un todo. La vida en su nuda práctica se torna algo articulado en cuanto que está sujeta al cuerpo. En la medida en que el hombre se hace labrador va creciendo, lo mismo que en sedentariedad, en el ritmo de las estaciones y, en general, en el tiempo regulado. Las actividades están determinadas no sólo por el momento favorable, sino por la naturaleza de las cosas y por el hábito, y ambos se consolidan en costumbre. Ya la más primitiva actividad de plantación lleva incluídos en sí el cultivo de frutos, el cuidado de animales y la artesanía de toda especie, si bien todavía enlazadas por sólo una tenue cadena existencial; con todo, así es el comienzo de la agricultura y de su equilibrada economía doméstica y ganadera. En la aldea de agricultores, sin embargo, encuentra el sedentarismo, junto con todo lo que de él se deduce para la vida doméstica, el orden social y, la conformación de la cultura, su más perfecta expresión.

Sólo oscuramente presentimos en qué zonas se formó por primera vez la cultura aldeana; como un velo que apenas puede levantarse se ha colocado la universal difusión de esta forma de vida por encima de sus orígenes históricos. Su fuerza y su ligazón interna siempre han sido sentidas. ¡Cuán a menudo ha sido sentido el campo como el estado propio y primitivo del hombre, como la felicidad pura y simple, como la vida de naturaleza y su forma eterna! Ambas tesis, tanto la de la eternidad de la vida agrícola como la de su universal difusión sobre la tierra, son, por lo demás, discutibles, y, sin embargo, en cierto sentido, resisten a todas las objeciones. Entonces se dió un paso con todas las consecuencias. Es un dispositivo verdaderamente coherente; una vida que en su conjunto se ha convertido en modelo. La explotación del ganado y del suelo, plantas cultivadas y animales domésticos, oficios y agricultura, orden familiar y constitución del trabajo, fe y administración, moral y prudencia, se implican entre sí tan repetidamente, y añadimos cómo la orfebrería y válvulas, cómo la saca periódica de los jóvenes se incorporan tan sabiamente; espantajos como los ritos de fecundidad, el culto de los muertos y la magia se sobreponen tan densamente, que los diversos elementos, por mucho que puedan variar, dan un todo constante: un cuadro, el más primitivo, de la cultura humana que, al mismo tiempo, surge sistemáticamente de la idea de sedentarismo.

A partir de este momento, la tierra, que es desde luego una realidad singular, ha cooperado en la singularidad y realidad de la historia universal, en el sentido de haber ofrecido las superficies en las que podía fundarse la vida sedentaria, y de haber proporcionado los lugares en que esto era imposible, es decir, los sitios desiertos y estepas áridas, selvas y montañas, a tribus no sedentarias, o de haberlos guardado como zonas de refugio. La selva, la estepa pastoril y la tierra agrícola se separan entonces claramente, y la vida prehistórica que en ella se despliega se diferencia hasta en el tipo corpóreo del hombre; conforme a lo cual, tanto formó y acuñó la estepa el tipo del pastor errante, y la tierra fértil el estilo humano sedentario campesino; como, por otro lado, cada pueblo buscó el espacio vital que correspondía a su naturaleza anímica y lo alcanzó en un complicado juego de empujes y resistencias. Una mitología de puros tipos humanos que estuvieran predestinados para una vida determinada, es tan equivocada como un lamarckismo histórico-cultural que adscribe pura y simplemente al paisaje la fuerza de imprimir su sello.

La primera organización de la humanidad, según zonas y poblaciones, según formas de vida y razas, ya no se pierde hoy en absolutas tinieblas, sino que es comprensible con los medios de la prehistoria. A lo sumo, es comprensible sólo su resultado ulterior, no su desarrollo histórico. Cómo se distribuyen las zonas de los cazadores, pescadores y recolectores, de los pueblos jinetes, de los pastores nómadas y de los cultivadores de plantas por los continentes, se puede averiguar en grandes espacios mediante los hallazgos de manera suficiente; y a veces, también, qué modificaciones ocurrieron entre las diversas zonas. Pero la dinámica de los procesos históricos, en los que se formaron y modificaron, está hoy todavía "envuelta en la oscuridad del mudo pasado". Sólo a fines de los milenios de la prehistoria vemos ciudades de labra-

dores que se ponen en pie de defenderse contra los ataques nómadas o sucumben a ellos, vemos el proceso de la conquista y la estratificación, tal cual van aquí y allá en ciertos momentos, es decir, vemos acontecimientos históricos. En conjunto, el nomadismo, en los tiempos prehistóricos, es abarcable como tipo, y aun como tipo fijable en el espacio y en el tiempo, pero, por consiguiente, de modo más sistemático que histórico.

Una cosa, sin embargo, se puede reconocer claramente y es más evidente cada vez. Lo mismo que el sedentarismo, engendra el nomadismo en sus diversos tipos un surtido de formas culturales, que es expresión de una vida característica, de un todo significativo, de un espacio y un ambiente espiritual cerrado para una determinada existencia humana. Esto no es tan maravilloso como quizá parece. Pues nomadismo no es simplemente falta de sedentarismo, sino algo positivo, algo distinto del errabundo marchar de la horda primitiva, que persigue la caza menor y anda buscando raíces comestibles. Conducirse uno mismo y sus rebaños por amplias superficies, sea con el ritmo de las estaciones anuales, sea en curvas grandiosas que aparentemente han sido trazadas a capricho, pero que en realidad abarcan la llanura entera, es también una especie de descanso, en el mismo sentido que el cambio del tiempo o el batir de las olas es la quietud del mar. Es también una elección creadora, como lo es la decisión del sedentarismo, y, asimismo, es una fijación en el espacio, no sólo en pequeño, sino en grande. Lo mismo que el paisaje pequeño, puede el amplio cielo convertirse en una esfera, y esto acaece en cuanto una vida humana llena de sí misma y de su voluntad, con sus obras, hazañas y pensamientos tal esfera. El nomadismo lo hizo. Lo hizo de otra manera que el sedentarismo campesino o preagrícola; no con reunir las cosas formadas y actuar regladamente con relación al cuadro de una comunidad aldeana, sino en cuanto se abre a las necesidades y audacias de la vida errante y las dejan actuar sobre sí como fuerzas formales. Pero de esta manera un trozo de mundo se torna espacio y centro de la vida.

Ya hemos hecho notar en el primer capítulo que los pueblos nómadas consideran suyo un mundo espiritual de forma interna tan fuerte como las culturas sedentarias. Sus palabras y cosas, su orden tribal y experiencia ganadera, sus costumbres y formas decorativas están desde hace mucho implicadas entre sí, y su religión y su culto tan incorporados a la vida, que resulta un todo bien ligado. Sólo que este todo, decíamos nosotros, vive más en la sangre, en el corazón y los sentidos de los hombres que lo que se manifiesta formado al exterior. El cielo que se extiende por encima de todas sus marchas y el dios patriarcal que en él domina es no sólo el pensamiento más elevado del nomadismo, sino el más auténtico.

Los grandes pueblos nómadas que aparecen en el umbral de la historia universal, y después, a lo largo de tres milenios, atacan las murallas de los viejos imperios, representan en su pleno desarrollo esta forma de vida y son los antagonistas de las altas culturas, y no sólo de los primeros establecimientos agrícolas. Pero ya donde el nomadismo, en su forma primitiva, sin desarrollar, sin pretensiones históricas y sin empuje político, describe sus círculos, se levanta de sus mismas leyes vitales un mundo espiritual más abstracto y ventilado, pero también más activo y magnífico que las celdillas de los aldeanos pegados al suelo. También en él los instrumentos, usos y pensamientos se funden en una imagen que adquiere como todo su sentido. El simple obrar está envuelto en ella y es por ella portado. La vida ha encontrado aquí también su dirección en un espacio espiritual conformado.

SOBERANIA

El segundo paso decisivo en el camino que lleva a la cultura alta es la soberanía del hombre sobre el hombre. Si pudiéramos nosotros entrar en la prehistoria con conceptos históricos, tendríamos que comprobar aquí una serie o, más bien, una múltiple red de acontecimientos teales y singulares. El tema de la fundación de la soberanía, de la formulación de ella y de su cambio, está incluso cargado con particular fuerza de historia; se compone, desde luego, de claros documentos, resultados y efectos, y si la soberanía es ciertamente un estado durade-

ro, lo es de tal manera que ha de ser siempre formulada, defendida y mantenida, y por consiguiente existe en claros procesos históricos. Para algunos historiadores que tienen a la sociología como la clave de la historia universal, se convierte el violento oleaje de fuerzas, el ataque y desgaste de las razas dominadoras y el circular de las minorías en la

propia ojeada íntima al acontecer histórico.

Pero tan escasamente como el curso de la sedentarización, podemos comprobar en fechas históricas la prehistoria de la soberanía. Algunos casos de sumisión y de estratificación que ocurrieron en los milenios de la prehistoria se pueden deducir de indicios lingüísticos o hallazgos materiales con seguridad suficiente, e incluso se pueden determinar en cuanto a su probable momento y lugar. Son, pues, auténticos acontecimientos históricos que se dibujan como sombras precisas entre la oscuridad del mudo pasado. Círculos culturales que podemos reconstruir se han formado y delimitado en ellos, pueblos y lenguas que más tarde aparecen en la historia como amalgama estable se han fijado en ellos. Debemos suponer que procesos semejantes han ocurrido por todas partes durante todo el neolítico, allí donde han chocado estirpes de distinta vitalidad, dotes y armamento. Puede suponerse que siempre ocurrió lo mismo, antes como después, conforme a la misma clave. Sedentarismo y fragmentación en establecimientos indefensos estaban expuestos al ataque de hordas móviles. Cosechas producidas regularmente invitaban siempre a la recogida mediante la violencia. El nomadismo desarrolló, en cuanto apareció en forma superior, ciertas virtudes políticas que se levantaron hasta la soberanía en cuanto cayeron sobre sedentarios capaces de sumisión. Pastores y pueblos jinetes siempre han sido en el ataque mejores guerreros que aquellos que se habían adscrito a la gleba.

Pero el vaivén de estos procesos no se reconoce en cada una de sus oleadas, sino sólo como vaivén. Como acumulación de muchos acontecimientos singulares nunca ha llegado a ser historia. Y, sin embargo, se ha convertido en herencia. En él se han formado las lenguas que en sus distintas ramas son aún habladas sobre la tierra. En él se han formado los pueblos que como vencedores y como hilotas, como fuerza de choque y como fortaleza amurallada, como sangre y como espíritu,

entraron en la historia, y naturalmente que también aquellos que perecieron antes de llegar al umbral de ésta.

Soberanía y sumisión: tales son los acontecimientos que arrojan como un presentimiento de historicidad sobre los milenios de la prehistoria, los picos que por todas partes marcan sus perfiles en la historia. Lo que de ellos resultó se puede ya, en cuanto perduraba en el cuarto milenio y se extendía a zonas donde posteriormente hubo culturas altas, comprender históricamente y se mantiene como hecho histórico: en cuanto castillo, en cuanto campamento del soberano, en cuanto lengua elevada primitiva, en cuanto pueblo escalonado, en cuanto aparato cultural que se va densificando, y a veces, incluso, como imperio legendario. Como complejo de fuerzas y conexión causal, este acontecer no puede desde luego comprenderse del todo. En él se ve forzada nuestra concepción a limitarse a fijar tipos y esquemas graduales. Soberanía de hombres sobre hombres es un tipo de existencia histórica que se caracteriza claramente, y un tipo que tiene su época; visto en conjunto, es también un paso en el camino que comienza con el comienzo del impulso humano y que conduce, con muchas revueltas, encrucijadas y callejones sin salida a la alta cultura.

Dominadores, son al comienzo una clase de hombres que prosperan en ciertos lugares de la tierra, como en otros lugares elefantes y tigres: una fuente de energía, de la que por de pronto sólo puede decirse que brotó aquí y no allí. Los hechos permiten coordinar el tipo de conquistador con ciertos modos de vida, es decir, también con ciertas condiciones vitales. Pueblos jinetes y vaqueros parecen estar predestinados a ser señores; por consiguiente, sería la estepa o el desierto lo que produce esta clase. Habremos de añadir a continuación que en la historia universal han existido siempre también grupos de agricultores con espíritu guerrero que se han convertido en dominadores en amplios territorios, precisamente en la forma de que una selección de sus mejores guerreros salió como conquistadora del país, mientras que la masa continuó sujeta al arado y al dornajo. Así penetraron labradores montañeses en la Mesopotamia. Así atacaron las bandas guerreras indoeuropea, nacidas de sangre y patria agricultoras, no sólo a las tribus campesinas

de las orillas del Danubio, sino también a los pueblos pastores de la

estepa de Rusia meridional.

Tales correlaciones son posibles y justas, pero no son una explicación del hecho del dominio; no hacen más que trasladar a otro punto el problema. ¿Por qué estas tribus apresaron, sujetaron y domaron al animal en lugar de cavar buscando raíces? ¿Por qué lo agruparon en rebaños en lugar de acomodarlo en el corral al modo agricultor? ¿Y por qué aquellos hijos de labradores no se quedaron en casa como otros?

Si un alma toma la decisión de la violencia—y esto es el presupuesto del predominio-o se mantiene en calma, parece ser una diferenciación innata o desarrollada durante mucho tiempo. El concepto de raza no es, por cierto, la clave de la prehistoria, pues una clave debe ser, en primer lugar, comprensible, manejable y determinada si con ella hay que abrir algo, y el concepto de raza está muy lejos de todo eso. Pero con toda su inabarcabilidad designa precisamente el mínimo de facticidad histórica que está latente en la prehistoria, por lo demás, al lado de los hechos de la configuración terráquea, de los cuales ya hemos hablado: el trazado de las sierras, la pendiente de las aguas, la dirección de las vías naturales, las zonas de crecimiento y de clima con todos sus cambios en los largos períodos de la historia del planeta. Que grupos humanos orientados hacia el predominio aparecieran acá y acullá fueron acontecimientos específicos en la prehistoria, y a partir de ellos se puso todo en movimiento histórico, aun cuando estos acontecimientos estén completamente velados en su curso y sólo puedan medirse aproximadamente en sus efectos.

La soberanía es por de pronto una situación. Lo mismo que el animal de presa se convierte en tal junto al botín, aunque su estilo, como estructura orgánica y como voluntad de poder, deba ya preexistir para que pueda llegar a serlo, la soberanía se convierte en efectiva cuando aparece sobre estilos humanos, formas de población y condiciones de vida que sean capaces de sufrir la dominación. De la atracción natural de los crasos labradores sobre tribus que ante estos oasis fértiles sólo tienen el sentido belicoso y armas mejores, ya hemos hablado. Esta tendencia desde el país malo al bueno, desde la humanidad guerrera hacia la trabajadora, opera como una ley natural de la historia. Es un

gran paso del simple robo a la explotación planeada, del ataque fulmíneo a la soberanía consolidada; pero el camino de la violencia, una vez iniciado, lleva obligatoriamente de lo uno a lo otro. El que una vez ha probado el poder, aunque sólo sea en la forma de una audaz algarada desde las montañas a la tierra fértil, siente crecer en él por sí sola el raro arte de esclavizar a los hombres verdaderamente y de sentirse bien en ello, ahogando la resistencia en germen y haciéndolos en la sumisión quizá hasta tranquilos. El don de organizar por la fuerza a los hombres y de administrar políticamente los países tiene un comienzo duro y simple; comienza con la violencia; a partir de ella se despliega todo el sistema de los medios políticos. El látigo que azota las espaldas del campesino, cuando se le arranca su ganado y sus mujeres, sigue siendo medio de dominio, al menos símbolo de dominio aún más tarde todavía, cuando el tributo de provincias enteras es recogido como contribución regular y cuando los dominadores hace mucho que, sentados en tranquila magnificencia, han abandonado el duro negocio a sus mercenarios.

Podemos deducir los países en los que este proceso ha ocurrido, no sólo por consideraciones teóricas, sino que podemos determinarlos por hallazgos reales y, en parte, ya por noticias históricas. La constelación de los elementos y condiciones que componen la realidad de la soberanía es siempre tan compleja que el tipismo del proceso comienza a individualizarse como casos históricos. Pues el hombre casi en todas partes puede fijar lazos de su vida. También el saqueo, los ataques al vecino fronterizo y el derecho del puño del más fuerte, existen en todas Partes sólo con que por una parte haya un exceso de posesión y por la otra un exceso de violencia. Por el contrario, hay que reunir muchos elementos para que se forme el dominio: un paisaje agrícola meridional como soporte duradero, propiedad concentrada y cosechas seguras como atractivo, y en el polo activo, práctica de las armas, organización y caudillaje. Hacia el final de los milenios de la prehistoria, aquellos pueblos y espacios, cuyo destino histórico fué desempeñar en la historia Primitiva el papel de la soberanía, se desarrollaron claramente y en algunos puntos los hallazgos, es verdad que no sin lagunas, pero de manera que puede completarse, nos llevan de la prehistoria a la historia.

Así ocurre en la Mesopotamia del cuarto milenio, donde en la época de la cultura de Uruk todavía vemos labradores montañeses ladrones, y después, a partir de la época sumeria y acadia, pastores guerreros convertidos en señores de la tierra fértil. En este territorio, el más disputado de todos los de cultura, se siguen las innominadas oleadas de conquistadores que pasaron una tras otra, y en el mismo ritmo los movimientos históricos, que en parte conquistan desde fuera la tierra cultivada central, en parte triunfan sobre estos atacantes como reacción de las fuerzas internas: los sumerios, los semitas del desierto, el imperio de Sargón, los guteos, el imperio de Sumer y Akkad, los elamitas, los amorreos, y así sucesivamente.

La señal más visible de la aparición del señorío y la soberanía es la ciudad. Surge por dos partes: como ciudadela rústica fortificada, donde un país agricultor se pone a la defensiva contra los conquistadores? como castillo y sede del señor, donde el país ha sido conquistado desde fuera; pues los ojos del conquistador medianamente educados ven a primera vista desde qué cuatro o cinco puntos todo un territorio puede ser tenido en jaque. Las ciudades del cuarto y de los comienzos del tercer milenio, que conocemos por excavaciones, pertenecen más o me 110s claramente a uno de los dos casos. Las ciudades egipcias de la épocapredinástica, lo mismo que las ciudades drávidas junto al Indo, las ciudades más antiguas de Mesopotamia y de la zona del Tauro, parecen haber sido establecimientos agrícolas defensivos; Anau, en el Turquestán occidental, y las ciudades sumerias en Mesopotamia, son desde luego fundaciones de conquistadores. Sólo que un mismo lugar puede muy bien en un cambio de dominio cambiar de destino, y en particular un lugar fortificado puede convertirse en centro activo de poder, y su guarnición victoriosa puede pasar a ser capa dominadora agresiva. En todo caso, la ciudad resulta en la lucha por el dominio o en la lucha contra éste, y de una u otra manera crece "en la atmósfera que está determinada por el espíritu belicoso" (Fr. Kern). El mercado siempre es más tardío que el castillo o la fortificación.

Como símbolo de la ciudad se reconoce ahora en qué medida la soberanía fué en la gran marcha de la historia humana el perfecciona-

miento del sedentarismo, el siguiente paso esencial para la conformación de la vida y al mismo tiempo el puente hacia la cultura alta.

El enlace del plantador con el suelo es relativamente flojo. Los cuatro palos de la choza se pudren tan rápidamente como el campo rápidamente labrado es invadido por la espesura. Los primeros sedentarios del todo son los muertos; que sus tumbas ya no sean olvidadas o evitadas, sino guardadas o, al menos, conocidas, encadena más fuertemente que el surco superficial. Los segundos sedentarios del todo son los vivos que son siervos. La servidumbre corporal consiste en estar adscrito a un señor determinado y a una determinada gleba, en lo cual puede cambiarse mucho más fácilmente de señor que de gleba.

Pero también el señorío se convierte con la posesión de la tierra en sedentario, incluso cuando le ha correspondido a una horda gigantesca. Rebaños, aún muy grandes, pueden tenerse en movimiento, pero los hombres le pertenecen a uno solo cuando le pertenece la tierra que cultiva; y entonces uno mismo, quiéralo o no, pertenece también a la tierra. El camino desde la gruta al castillo es idéntico con el camino de la guerra de rapiña al dominio sedentario, e incluso este es el camino que han recorrido aquellos pueblos que traen para ello el instrumento. En este aspecto hay desde luego grados intermedios de semisedentarismo, los cuales se han mantenido largo tiempo hasta los partos, los hu-110s de Atila y los mongoles de Gengiskan. Sea por la costumbre de la vida errante, sea por consideraciones tácticas, muchas veces los pueblos conquistadores evitan la ciudad murada. Se mantienen al borde de la estepa para dominar con mayor seguridad desde allí las tierras fértiles. Transforman quizá sus campamentos en magníficos palacios, pero se conserva el estilo del campamento y su posición se elige por consideraciones estratégicas; dispuestos a la alarma, prontos para el ataque y codiciosos de botín, los señores con sus guerreros se instalan en él dando la cara al país sometido.

Este marcado dualismo se mantiene (y podemos transponerlo a la prehistoria), mientras el pueblo vencedor se mantiene alejado como enemigo permanentemente, vencedor frente al campesino sujeto a servirle y frente a las costumbres de éste. Pero tal alta tensión no suele durar; estalla o se aplaca. De la relación tributaria resulta un régimen

ordenado y un arte de la administración, del dominio violento, una aristocracia, del dualismo de las razas, un pueblo estratificado. Los castillos y campamentos se vuelven ciudades, los palacios avanzan hacia los valles fértiles. Pero con esto acontece algo más que el que los señores se hagan definitivamente sedentarios: la cultura se convierte en sentido realzado en espacio, en armazón, en cuadro, y la vida gana en ella una nueva densidad.

A partir de este punto ya no basta la forma mental que la filosofía alemana de la cultura ha cultivado desde hace ciento cincuenta años, ni tampoco la categoría de la expresión. Esta procede del espíritu romántico. Para él es el deber supremo que un ser se exprese de modo creador. Así, para el romántico se le plantea clara y firmemente esta definición: cultura es la expresión creadora de un ser. Los conceptos de espíritu del pueblo, alma popular, pueblo, han ganado a partir de ello la riqueza, que ha sido conservada hasta la ciencia positivista del espíritu en la actualidad. Donde una comunidad homogénea, sea ya pueblo o no, canta, se expresa, se manifiesta y piensa sin estorbo y a su gusto, es perfectamente admisible la tesis de que la cultura es un fenómeno de expresión. Pero ésta falla en cuanto el ser que hubiera de expresarse no está orgánicamente ahí, sino que se crea por decisión caprichosa y es mantenido mediante una tensión de fuerzas. Falla, y de esto tendremos que hablar, frente a todas las culturas altas; muchos grandes idealistas que lo han aplicado a éstas habrían de ser llamados, por tanto, románticos. Pero fracasa ya en este punto en el que la realidad de la voluntad de dominio entra dando forma a la historia de la cultura humana.

Los dominadores no se expresan como un espíritu del pueblo: habría que comenzar por preguntar si ellos lo tienen o si el tal existe. Pueden ser un grupo curiosamente reclutado que se mantiene unido sólo por el egoísmo de su fin y por un viril humorismo. Pero, incluso cuando traen de su patria pobre, dioses comunes y un espíritu marcado, de esto no resulta un mundo de formas que fuera la expresión de su ser. Tendrían que ser creadores, tendrían que edificar, pintar, componer versos, trabajar..., y esto no lo hacen, por cierto. Reclaman y obligan, encargan y mandan servicio, tienen exigencias y se impor

nen. Con esto penetra un rayo nuevo de voluntad y altanería a los estratos inferiores y medios que trabajan la materia con arte y paciencia. Los magníficos ornamentos en las armas están labrados en tan poca medida por aquellos que con ellas luchan; como las tumbas señoriales, construídas por los que en ellas descansan. Su valor expresivo es, por consiguiente, al menos ambiguo. Los unos han sido creadores por su arte y su aplicación, los otros por las necesidades que tenían y por los

encargos que hacían.

Implicaciones muy complejas deben haberse dado en este punto ya muy pronto; encontramos esto mismo en la época histórica por todas partes, donde una vieja y refinada artesanía trabaja para poderosos advenedizos: artistas cretenses, para príncipes micénicos; después, artesanos micénicos, para señores aqueos. Cosa semejante ha ocurrido siempre cuando la riqueza del país se acumulaba en las sedes de los señores. Exigencias superiores en arquitectura, mobiliario y adornos, despertaban y liberaban la capacidad artística en el pueblo sometido, al entregárselas a éste para que las cumpliera. El labrador gemía, pero el artesano respiraba, estaba listo para el servicio y rendía todo lo que podía.

Sólo mediante esta tensión interna, es decir, mediante el dominio, las obras de la mano humana ascendieron a formas de gran valor, y su suma se convirtió en cultura. Por primera vez entonces hay edificios que sobrepasan la finalidad de alojar: construcciones que respiran alteza e irradian poder. Por primera vez entonces hay jarras que no sólo sirven para beber, sino que son hermosas en un sentido señorial; escudos que no sólo defienden, sino que comprenden en su redondez la imagen del mundo, para gloria de su portador. La forma es más que un valor de uso que se implica en el objeto. Es igualmente algo más que la expresión de un ser humano. La forma es una tesis de voluntad y una pretensión violentamente establecida, cada vez más realzada y válida al final. Cosa semejante puede existir, y existe, inmediatamente que hay hombres que se ponen fuera del ritmo de la vida natural en que vive el agricultor, exigiendo frente a los demás hombres y dominándolos. Como la sociedad de los hombres, la sociedad de las formas se levanta en altura: abajo, cacharros de tierra; arriba, bronces

trabajados; edificios de piedra sobre las colinas y chozas de barro en la ladera. La norma del estilo establece la misma voluntad que sujeta al pueblo. La selección que ocurre mediante el logro de botín y la protección opera a la vez conjuntamente con el amor a la magnificencia, la moda y el gusto, que llegan como el apetito. Algunas piezas provienen de dentro, es decir, basadas en el concepto del honor y en la religión de los vencedores, con firmeza innegable, cual el trazado de los animales heráldicos y mágicos en la ornamentación, el perfil de las tumbas, el bosquejo de la casa del señor. En estas piezas podemos ver una expresión, nada sencilla ni ingenua, sino realzada pretenciosamente, del espíritu de los dominadores; podemos, incluso, hallar en ella indicaciones de sus migraciones e indicios de su origen.

A partir de este grado aparece en el fenómeno de la cultura la nueva realidad de que todo no está, en modo alguno, para todos, y lo más precioso e importante sólo para poquísimos; realidad aparentemente muy exterior, pero el armazón y sentido de la cultura son por ello modificados de modo decisivo. Las obras de la cultura ya no son ajuar doméstico que a todos pertenece y del que todos disponen, ya no son espacio familiar en el que vive su ciclo anual toda la comunidad, sino que se conforman de modo abrupto y señorial. Al ser vistas, poseídas y envidiadas, admiradas y mostradas, defendidas y dilapidadas, desde puntos de vista muy distintos, se convierten a la vez en objetos magníficos a cielo abierto, liberados de la espesura de la propiedad comunal. Por primera vez en tales objetos se pone el aliento más fino y la ley más estricta del estilo. El estilo no es nunca la expresión natural de un ser determinado, sino siempre el producto de la voluntad y de la educación. No se forma del medio de la vida, cuando una comunidad hila alrededor de sí misma la celdilla de su espacio vital con las costumbres y la creencia, el ajuar y la magia. Sino que se forma como una especie de electiva afinidad aristocrática entre los objetos: sólo entre los de gran valor y realzada forma, por de pronto, pero precisamente en éstos; los bienes inferiores de uso tienen sus plazos más largos y, a lo sumo, son transformados como desde lejos por la tensión espiritual del estilo-

EGIPTO

El paso siguiente en el camino de la humanidad es la cultura alta, y con esto el breve arco que hemos trazado a través de la prehistoria vuelve al tema de la historia. Ahora tenemos que insistir de manera marcada, en nuestra tesis de la historicidad radical de las altas culturas, en la facticidad de su dónde, cuándo, cómo y por qué. Se remontan, decíamos nosotros, como continentes o como islas abruptas del acontecer, esto es, sin imagen: no se van formando en desarrollos progresivos, sino que se forman con decisiones; y por cierto, que en una serie de decisiones, pues siempre se puede la elección en ellas alcanzada justificarla con nuevos ataques y nuevos planteamientos, sostenerla contra los eternos movimientos cíclicos de la naturaleza y del ánimo, y, en primer lugar, defenderla contra las potencias enemigas de dentro y de fuera; sólo con esta permanente tensión de la voluntad se fortifica la forma de vida más alta que en ellas ha sido ganada hasta ser existencia histórica. Que esto acontece y que es buscado, no es ningún paso evolutivo general que pudiera ser posible fundamentalmente en cualquier sitio; y el pensar en grados y etapas, que ya en la prehistoria es una imagen para salir del paso, tiene que desaparecer a partir de este momento por completo. Nos encontramos ahora plenamente en el espacio de la historia y en la temática de ésta. En algunos lugares de la tierra, y sólo en éstos, aconteció lo nuevo; en lo cual las condiciones generales de tierra y humanidad entraron en el acontecimiento de modo comprensible, pero no son en absoluto suficientes para explicarlo. Como entre las especies de animales tuvo éxito el golpe "hombre", así, aproximadamente, la alta cultura triunfó: no sin que algo la permitiera, Pero, sin embargo, como un principio nuevo.

En tan poca medida como el lugar y la hora de las culturas altas, puede explicarse causalmente su contenido o ser expuesto en típicos esquematismos. Esto es precisamente la decisión que en ellas acontece: esto y lo otro es honor y felicidad, esto es sagrado y aquéllo corrompi-

170 EGIPTO

do; así es el hombre y así el dios. Lo mismo que las obras humanas se agruparon bajo las condiciones del sedentarismo en un modo de vida agrícola para formar el todo de un microcosmos que se puede pensar comprendiéndolo; lo mismo que el dominio ha de cambiar esta disposición, tenemos que decir qué contenidos semejantes y estructuras tipo se encuentran en todas las zonas. Pero las culturas altas son creaciones singulares. Hay que encontrarlas como personas que llevan su propia existencia con conciencia de sí. No se pueden deducir ni de sus condiciones de creación ni de sus precedentes históricos; hay que preguntarles a ellas qué son. La relación en que están entre sí no es ni una serie de grados, ni una variedad ordenada, ni tampoco un sistema, sino únicamente el complejo de fuerzas de la historia, al que están incorporadas por los efectos que causan y reciben, por la herencia que

aceptan y por la herencia que por ellas es dejada.

Es posible que investigaciones que nos llevan a los comienzos del cuarto y quinto milenio descubran un día una dependencia real entre las dos culturas altas junto al Nilo y al Eufrates; los fundamentos de la Edad de Piedra, en que ambas descansan, muestran ya hoy mucho de común. Pero muy pronto se separaron de sí ambas culturas, y cada una se retiró a la vez sobre sí misma. A partir del momento en que hay que calificarlas de culturas altas se nos presentan con todo un carácter, sin influenciar la una por la otra, por no hablar de que estén en dependencia mutua. Algunos influjos, aquí y allá, algunas palabras y elementos estilísticos comunes no cambian la cosa nada; son, por lo demás, bastante escasos. Los motivos mesopotámicos y de Asia anterior, que existen en los primeros tiempos de Egipto, son rechazados en el transcurso de las primeras dinastías y no entran en absoluto en el canon formal clásico. Sólo en los siglos imperialistas, después de mediado el segundo milenio, afluyen abundantemente a Egipto hombres y mercancías, dioses y palabras del mundo de la civilización de Asia anterior, pero el imperio fortificado y la fuerza cultural, aún floreciente en la época de Sethos y de los dos primeros Ramsés, asimila incluso lo más extraño. Tan espeso e invulnerable puede serlo un estilo espiritual; dos milenios de cambiantes destinos internos y externos lo hacen cada vez más seguro de sí mismo.

Esto, desde luego, ha ocurrido con toda su pureza sólo una vez en la historia universal, incluso entonces, en los primeros momentos de clla. El país del Nilo estaba como pintado para este papel en la historia universal. Por todas partes, claramente delimitado entre el mar, los desiertos y las cataratas, produce como un verdadero don del Nilo todo cuanto la naturaleza puede ofrecer de condiciones para que se levante una alta cultura. Sobre el contenido de esta cultura, y hasta sobre la necesidad de su ascensión, está dicho con ello tanto y tan poco como con la existencia de un violín sobre la música que en él se toca. Que el contenido de la historia universal no puede ser derivado de las condiciones naturales, tiene en este primer ejemplo precisamente el mejor.

El acto fundacional que acontece al final del cuarto milenio, y en el que queda decidido para siempre el carácter del ser egipcio, está precedido por unos mil años que se mueven como un verdadero tiempo primitivo y originario con notable firmeza, y se podría decir que van seguros de su objetivo hacia la alta cultura. Su imagen resulta de las excavaciones que se hicieron desde 1895 en el Alto Egipto y desde 1928 en el Delta, unidas a algunas tradiciones históricas y a las conclusiones que pueden sacarse de los mitos, las fórmulas del culto y el ceremonial de la corte en la época histórica. La hipótesis de una dramática conquista de Egipto, poco antes de Menes, por semitas u otros asiáticos, hoy ya no se puede sostener. El esquema de que un imperio cultural surge de repente al ser invadido un pueblo sedentario por una raza dinástica falla por consiguiente en el mismo inicio de la historia universal. Antes bien, los egipcios han estado instalados en el país del Nilo mucho antes de la fundación del imperio de los thinitas. Desde luego, es Egipto un país conquistado. Pero no en un impulso unitario con la espada, sino que desde distintas partes irrumpieron en él estirpes diversas y se sostuvieron las unas frente a las otras. Las alturas a los bordes del valle del río todavía no estaban secas y desérticas en los tiempos de la prehistoria y de la protohistoria, sino que estaban llenas de monte y salvajina; los poblados más antiguos están precisamente donde ahora es desierto. La desecación progresiva obligó y, a la vez, hizo sentir el atractivo de bajar al valle; comienza, por consiguiente, 172 **EGIPTO**

un proceso geológico y climatológico que el espíritu egipcio continúa asiduamente durante la época histórica: concentra a los hombres. "Descender" es la expresión corriente en la lengua egipcia para indicar el regreso desde el extranjero.

En el valle del Nilo y en el Delta hubieron de ser regulados brazos de río, hubo que secar pantanos, que cortar cañaverales, que edificar diques y calzadas; es, ante todo, en este sentido, Egipto un país conquistado. En relación con este trabajo, las tribus inmigradas se convirtieron muy pronto en asociaciones locales de distrito. Todo lo que recordaba conquista y ocupación, dominación y señorío, migración y conciencia de tribu, fué fundido en una organización bien mezclada y sedentaria. También la enorme fuerza de fusión, que mientras pervive conserva la cultura egipcia, está por consiguiente dispuesta y preparada por la protohistoria del país y de su colonización. El pueblo egipcio ha surgido tanto de una fusión como de una concentración a que fué conducido.

Pero los distritos o nomoi de la época primitiva siguen siendo hasta el fin de la historia de Egipto las cuarenta y dos células vivas del estado, y se podría decir mejor sus cuarenta y dos piedras de construcción; y de modo muy significativo, no como uniones de hombres, sino como distritos del suelo. Conservan sus propias costumbres, cultos, armas y estandartes bajo el firmamento de la cultura egipcia, y en ocasiones disputan entre sí aún bajo el imperio unitario. Bajo las dinastías fuertes retroceden hasta ser puros distritos administrativos, sin haber cambiado nunca esencialmente en sus límites. En los tiempos de debilidad política llegan a ser casi estados, y cuando el imperio se hunde del todo se vuelven verdaderamente tales; Egipto se transforma entonces, volviendo a su propia prehistoria, en un denso sistema compartimentado de distritos estatales. Los dioses de éstos se mantienen no sólo con vigor local, sino que siguen siendo hasta el final los únicos recipientes de la fe popular, a pesar de los sistemas universales de dioses que construyen la fuerza de los faraones y la teología de los sacerdotes, a pesar de la elevación del dios solar Rê a dios del imperio, a partir de la quinta dinastía. En este país, plenamente sedentario, también los dioses son esencialmente sedentarios, a menudo incluso en el hombre, que está

unido con su distrito, su ciudad, su santuario y sus fiestas. La constancia genial de Egipto, en parte, se basa en que ya cada una de las partes está desde los orígenes tan firmemente asentada y tan cargada de peso,

que resiste a todas las crisis.

Lo que ha llegado a sernos conocido de las tumbas y poblados de la época predinástica, en cuanto a armas, mobiliario, adornos y representaciones plásticas, muestra claramente que los estados de los distritos egipcios estaban en técnica y arte formal a mayor altura que cualquier país de la tierra neolítica. Pero ni los vasos de piedra de fino trabajo y frágiles paredes, ni los relieves de marfil y ébano, ni las pinturas vasculares, son aún egipcias, en el sentido de que pertenezcan al estilo que inmediatamente de la fundación del estado por Menes adquiere una validez para tres mil años, como un "continente". Esto se puede igual decir de las paletas de tocado adornadas con relieves simbólicos e históricos, por ejemplo, de la paleta parisina de pizarra con el toro. Son obras sobresalientes y por su contenido verdaderos monumentos históricos, pues representan cada una una batalla determinada y una determinada victoria, o la caída de una determinada ciudad; pero todavía no son arte egipcio. Tampoco los signos pictográficos que en ellas aparecen y que en un caso incluso nos han conservado del nombre de un rey de distrito predinástico son escritura egipcia, sino sólo sus grados previos. Sólo desde que hay un imperio egipcio duradero aparece el estilo dibujado de los jeroglíficos y surge su principio, es decir, escribir las palabras de consonantes iguales con igual signo, y aparece claramente su idea constructiva, es decir, la combinación bien planeada de ideogramas, signos fonéticos y signos explicativos.

La hazaña fundacional de los thinitas está preparada por los acontecimientos políticos de la época predinástica; ella surge, por consiguiente, con continuidad de la prehistoria, sin dejar por ello de ser hazaña y comienzo. La tarea de la explanación del país, especialmente la construcción de diques y canales, que a la vez resisten y aprovechan las inundaciones del Nilo, contribuyó ya esencialmente, desde luego, a la formación de los estados de distrito. La tarea era tan grande y pesada, sufría en tan escasa medida límites e interrupciones, que hubiera podido conducir muy bien a la unidad política a lo largo de todo el

valle cultivable. Pero que estados se reúnan por las buenas con fines prácticos, esto es, que uno abdique voluntariamente la soberanía, no ocurre en la historia; más bien sucumben las finalidades comunes. Sin embargo, acaece otra cosa: luchan entre sí, y la gran hazaña, que sólo es posible tras la victoria y debido a ella, obliga y justifica al vencedor. De los mitos divinos de Osiris, Horus y Seth, además de las más antiguas listas de reyes y, finalmente, de las insignias de los faraones y de las formas de su virtual cortesano, resalta, es cierto que sin poder fechar, pero al menos, en sus líneas generales, la sucesión de los acontecimientos políticos.

El comienzo lo formaron tres imperios, cuya existencia se puede deducir de mitos, y a la vez es hecha verosímil por los hallazgos en el suelo: uno al oriente del Delta, con Andyet como dios protector, el cual pronto se fundió con Osiris; el segundo al oeste del Delta, con el dios Horus, y el tercero en el alto Egipto, con el dios Seth. Desde el oeste del Delta, bajo la dirección del dios halcón Horus, ocurrió una primera unificación política del país entero, después de que o bien hubo una unión del territorio del Delta o bien una lucha entre el Oriente y el Sur, derrota del imperio de Osiris y victorioso contrataque de Horus. Según el relato mitológico, Seth arrancó la soberanía al poderoso Osiris y lo mató, pero su hijo Horus lo vengó; el tribunal de los dioses, en Heliópolis, atribuyó a Horus la soberanía, sobre todo el país, y puso a Osiris, devuelto a la vida, como rey de los muertos.

On (Heliópolis) fué la primera capital del Egipto unificado: la ciudad que siguió siendo hasta el final la sede suprema de la teología egipcia y de la fuerza del clero, que se mantuvo como la antagonista frente a Tebas. La teología de la época histórica, pero también las deducciones arqueológicas que debemos a las excavaciones de la pasada generación, confirman el papel conductor del bajo Egipto en la antigüedad, y confirman, por consiguiente, la existencia de un imperio unificado desde el Norte. A esto se suman las listas de reyes de la piedra de Palermo, en las cuales resaltan mucho los reyes del bajo Egipto antes de Menes y varios indicios en los atributos soberanos de dioses y faraones.

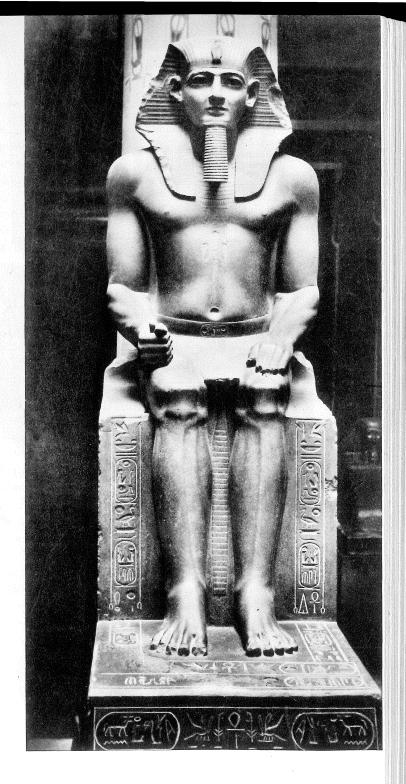
Esta unidad sucumbió por razones y en sucesos de los que no tene-

mos ninguna noticia. Pero los "adoradores de Horus" (que así llama la tradición egipcia a esa generación) quedaron en las dos partes separadas del imperio: el estado del Norte, en el Delta, cuya corona, desde lo más antiguo, era roja y cuya planta heráldica era el papiro; y el estado del Sur, cuya corona era blanca y cuya planta heráldica era el junco. Esta situación política es el punto de partida para la segunda y definitiva unificación de Egipto, que procedió del Sur. Al rey Menes, que todas las listas dan como primer rey de Egipto, le preceden tres dominadores, de los cuales tenemos desde hace poco los nombres y hasta monumentos históricos. Estos monumentos demuestran que ya bajo aquellos dominadores estaba en marcha la lucha de ambos imperios y la victoria del Sur. Particularmente las representaciones plásticas en la paleta del rey Narmer, y en el puño de la maza de su cetro muestra que este rey del alto Egipto venció los distritos del Norte, destruyó sus ciudades, se llevó rico botín y ganó la corona del bajo Egipto; cosa semejante corresponde también al rey cuyo nombre es escrito con el emblema del escorpión. Menes de Thinis, la capital del octavo distrito del alto Egipto, puede por consiguiente haber bien decidido la lucha definitivamente, y debe sólo haber completado la "unificación de los imperios", que en toda la tradición es considerada obra suya. El fundó Menfis, la fortaleza ganada a las aguas, con blancos muros, junto a la frontera del vencido bajo Egipto, la primera capital del imperio egipcio unido, la "balanza de los dos países". Desde él llevan los faraones la doble corona blanca y roja, desde él se divide en dos partes la administración del imperio, con dos cancilleres, dos tesoros y sus correspondientes dobles funcionarios. El proceso histórico de la unificación no sólo se ha conservado en los títulos y los símbolos de los reales palacios, sino también en la organización del funcionariado a lo largo de toda la historia. A partir de Menes, Egipto es uno; podría sonar a paradoja que también en las épocas en que está desgarrado en partes por el dominio extranjero, o por los disturbios internos, o en que se vuelve a sumir en la pluralidad de los estados de distrito.

Inmediatamente después de la fundación del estado, en el plazo de pocos siglos, surgen todas las creaciones, que llevan en sí de modo preciso la totalidad del estilo egipcio. Las formas fundamentales

del arte egipcio y de la vida egipcia se fijan en la época de la primera y segunda dinastía; es realmente como si se levantara del mar un continente. La representación de la figura humana adquiere su firme canon; al comienzo de la tercera dinastía se nos muestra con perfecta belleza: véase el relieve de madera de la tumba de Hesire. La imagen del halcón sagrado se estira desde su encogimiento hasta la actitud altanera y firme que para siempre conserva: véase la lauda del rey Kenkene (hacia 2990). Al mismo tiempo adquiere la escritura jeroglífica su forma clásica, que es una mezcla sigular de belleza y practicismo, de monumentalidad y abstracción. El estado egipcio, ya bajo la primera dinastía, nada tiene de realeza primitiva; es una bien establecida jerarquía de funcionarios cuya capacidad administrativa se basa en el arte de escribir y de hacer cuentas. El arte egipcio, por excelencia; la arquitectura comienza bajo el rey Menes y sus primeros sucesores con el tema de la tumba regia, y progresa continuamente desde la construcción con ladrillos y madera a la construcción de piedra. En el breve período de la tercera dinastía y bajo la cuarta surgen hacia el cielo los eternos símbolos del espíritu egipcio: las pirámides. Según los planos de Inhotep, arquitecto del rey Yoser, por primera vez sobre la tierra trabajaron decenas de millares de hombres durante decenios en una obra, con una exactitud de medidas que apenas se supera con instrumentos modernos.

Todo esto no es una "época de florecimiento", en el sentido en que entiende esta palabra la moderna historia de la cultura, sino una verdadera hazaña fundacional a largo plazo, el comienzo de una permanencia intencionada. El estilo de la cultura egipcia se inventa aquí en el espacio histórico y se fija para siempre, casi como en el espacio ideal se inventa y fija una verdad para siempre. Realmente lo que crearon los siglos del imperio antiguo se ha acreditado a través de los milenios, y a pesar de todos los cambios de forma como definitivo cual ninguna otra cosa en la historia universal. La permanencia es para el espíritu egipcio una cualidad no externa, sino interna. No es sólo su destino, ni tampoco su manera de ser, sino su intención. Es completamente falso decir que el espíritu egipcio ha estado bajo la maldición de no poder olvidar nada. No olvidar nada es en él no una maldición ni un defecto, sino una



RAMSES II. 1230 a. de C.



LA REINA EN ADORACION.

fuerza y un recurso, e incluso una naturaleza. Por eso allí la permanencia nada tiene que ver con la petrificación, sino que se compadece con la más viva potencia formal. Pues petrificación la hay sólo donde una voluntad de vivir se ha escapado y ya no puede más, mas no donde esa voluntad se ha creado el estilo que le resulta esencial y definitivo.

En los tres milenios de la historia egipcia no es que falten cambios, y cambios de la especie más brusca y violenta, tampoco faltan crisis y catástrofes. Pero no son productivas como en otras partes. Aquí lo productivo es la permanencia, que a la corta o a la larga reduce todas las conmociones a episodios, por encima de los cuales ella continúa. Las revoluciones, conjuras, luchas de partidos y guerras civiles, que a veces están en el fondo del cambio de las dinastías, en parte las adivinamos y en parte las conocemos muy bien, incluso hasta en sus actores. Pero el imperio dura incluso cuando usurpadores y criaturas de los sacerdotes llegan al trono del "buen dios", e incluso cuando con ridículo esfuerzo raspan las inscripciones de sus antecesores.

En un ritmo cada vez mayor aparecen en la historia de Egipto graves crisis, internas y externas. La ascensión de los príncipes de los distritos a la autonomía y su rebelión contra el faraón, a fines del imperio antiguo, ciertamente que cambió muy a fondo la estructura del estado egipcio. Tomaron el nombre de "grandes señores", convirtieton sus cargos en principados hereditarios y se gloriaron frente a todos de su innata nobleza. No sólo el poder del rey, sino la unidad del imperio se deshizo; Egipto se fragmentó en sus distritos. Las tumbas v templos del imperio antiguo fueron saqueadas y destruídas. Una abutrida guerra entre los reyes de Heracleópolis y el creciente poder de Tebas desgarró al país tanto más a fondo cuanto que se unió a ataques de los libios, asiáticos y nubios. Pero los dominadores tebanos de la undécima dinastía restablecen de nuevo la unidad y el orden. Los faraones de la duodécima dinastía disponen, aunque sólo sea en forma feudal, de un reino fuerte. Ciento cincuenta años más tarde, bajo Sesostris III (1887-1850), los principados de distrito están suprimidos.

De la misma manera el dominio extranjero de los hicsos, que comenzó como una catástrofe, fué también devorado por la victoriosa permanencia. Es como un símbolo soberano de ello que la época de los

hicsos sea contada simplemente como décimoquinta o décimosexta dinastías, con la sola diferencia de que sabemos muy poco de los "reyes pastores" y de los señores contemporáneos de Tebas, que quedaron independientes. Cuando Amosis, hacia 1580, derribó completamente el decadente dominio de los hicsos destruyó su capital y expulsó de nuevo hacia Asia a los invasores, enlazó el imperio renovado, por encima de la catástrofe secular, con todas sus tradiciones, de la misna manera que la arquitectura clásica de la décimooctava dinastía, a pesar de todas las audaces innovaciones a que se atreve, mantiene el estilo que había sido fundado mil quinientos años antes.

De la misma manera la permanencia egipcia supera sin descanso crisis espirituales y religiosas. La latente oposición de las escuelas teológicas de Heliópolis, Tebas y Menfis, forma parte de la vida espiritual de Egipto. Se convierte, empero, en una crisis de la fe y de la cultura, como en la época de Amenofis IV, y es entonces un episodio que queda recubierto por el inmediato atiesamiento del imperio y del estilo. Este fanático racionalista era desde el principio un luchador con espada corta cuando emprendió la lucha contra Amón-Rê y contra los dioses del pueblo con cabeza de animal, aniquiló sus imágenes y borró de la lengua sus nombres. No sólo la tenacidad de la fe popular y la fuerza del clero, sino que sus colaboradores, en la misma corte, mantuvieron la vieja creencia. La restauración crecía al mismo tiempo que la innovación, como en el organismo los antídotos con la toxina. Apenas el rey hereje murió cuando su reforma se apagó, la ciudad solar de Amarna se hundió en ruinas y el viejo orden permaneció intacto.

Revoluciones sociales, conquistas desde fuera y reformas religiosas, tales como en la historia de otras culturas, las críticas oscilaciones entre decadencia y rejuvenecimiento, los focos de corrupción o los puntos de nacimiento de la innovación. Pero en Egipto son episodios, o se convierten en episodios, por la respuesta espontánea que provocan dentro del espíritu de la tradición. El progreso de la historia determina allí siempre lo que ya existe, lo que ya está construído, ordenado, escrito; y la razón la tiene sólo aquél que, aunque sea con libertad, continúa.

Sin embargo, hay verdaderos cambios del espíritu egipcio. La continuidad no quiere decir seguir en el mismo sitio, ni la permanencia es

rigidez. A todas las exigencias de su historia reacciona Egipto de modo fecundo y, ante las nuevas situaciones, con renovación de su forma vital. Pero reacciona, podríase decir, siempre con el mínimo de innovación y siempre de tal manera que el nuevo impulso abarca toda la herencia, y el nuevo estilo actúa como una nueva maestría en el viejo. El estado feudal de la duodécima dinastía es muy diverso del estado de funcionarios del antiguo imperio, y también es completamente diverso el centralismo burocrático y militarista que levantan los faraones desde Amosis a Thutmosis III al servicio de su política imperialista. Pero el arte de administrar el país, su río y su creciente potencia, se mantiene, e incluso crece, en todos los cambios del estado. ¡Qué cambiante, qué rico en nuevos pensamientos y tanteos es la historia del arte egipcio, que sólo un juicio superficial podría sentir como quietud o incluso petrificación! Los grandes temas de la arquitectura: la tumba real, el templo del rey, el palacio, el templo de los dioses, se intenta igualmente uno tras otro; el templo monumental de los dioses es casi una nueva creación sólo de la décimooctava dinastía. La plástica va recorriendo todos los matices de la rigidez y del expresionismo, del tipo y del catácter individual. Pero lo mismo que la arquitectura, en todas sus fases, se atiene exactamente al canon del estilo egipcio, y sólo en él es libre y creadora. Los grandes momentos de florecimiento del arte egipcio durante las cuarta y quinta, duodécima y décimooctava dinastías son como generaciones separadas cada una por más de medio milenio de la otra, aunque de idéntica estirpe: tiempos distintos, pero un tronco; juegos diversos, pero una regla. El enlace consciente con los grandes modelos del pasado, la canonización de las épocas clásicas se presenta; lo mismo que la lengua, la escritura y la literatura de la duodécima dinastía son sentidos estudiados e imitados como clásicos hasta muy tarde bajo el nuevo imperio. Pero más importante es el peso íntimo de la tradición y la misma fuerza de la permanencia. No hay que enlazar de modo necesario, cuando los hilos no se rompen.

Arcaísmo consciente como estilo y como actitud lo hay, como en las fases finales de la mayoría de las culturas, también en Egipto, sólo que allí, en el último momento, es decir, en el tardío florecimiento de la vigésimosexta dinastía, en los siglos VII y VI a. C. Cuando Psamético,

con ayuda de los lidios, vence a los dominadores asirios y, al mismo tiempo, a los principillos indígenas, y desde Sais y Menfis todavía reúne en gran parte Egipto, el espíritu egipcio intenta volver a los grandes modelos del imperio antiguo y medio, se esfuerza por conservar la antigua lengua y escritura, enloquece por las antiguas titulaciones y trajes, copia los antiguos textos mortuorios de las pirámides y reproduce las líneas de los antiguos relieves. También entonces resalta en la manera arcaizante la belleza blanda de un arte tardío, pero esto ya no es un logro fecundo de la fuerza de la tradición, sino eco, recuerdo y salto atrás.

Pero precisamente esto no lo son las fases y cambios de la cultura egipcia mientras es creadora. Sino que son los miembros valiosos, encadenados firmemente, aunque se sucedan uno a otro con toda claridad, de una permanencia, y en conjunto significan el agotamiento de todas las posibilidades que atentan contra el fecundo principio. Porque el principio sigue operando, la permanencia domina; mas porque las posibilidades son agotadas una tras otra, la cultura sigue viviente y el imperio mantiene su supremacía frente a todos los bárbaros. Sólo desde su final, cual los griegos lo vieron, es Egipto el país del orden invariable, de las castas petrificadas y de las tumbas eternas. El mito de Egipto como Heródoto lo ha fundado es todo lo falso posible en el pormenor, aunque, en conjunto, partiendo de la antítesis, contienen una cosa esencial, a saber: que allí se creó una cultura con su intención de permanencia, y que ha cumplido seriamente con este principio.

No puede ser de otra manera sino que esta intención se exprese en el conjunto de la forma interna de la cultura, como su alma, pues no se puede pretender la permanencia sin querer a la vez todas sus condiciones internas y externas. El espíritu egipcio ha escogido con seguro instinto todos los símbolos de la duración que dan la tierra y la vida, y en ellos se ha grabado. Ha escogido el material más duro: el granito, la diorita, el basalto. Ha mantenido su pasado presente en documentos grabados a cincel, para que no se le volvieran historia, sino duración presente. Por primera vez ha desempeñado la administración en gran estilo, el gobierno del riego a largo plazo, construcciones para

la eternidad. Ha hecho eterno el cuerpo de sus reyes y ha guardado su "ka", esto es su personalidad, en estatuas, retrato entre los vivos.

Pero no basta con esto. La decisión de la permanencia no se expresa sólo como voluntad general en la multitud de los símbolos egipcios, sino que decide univocamente sobre la ley arquitectónica de esta cultura. El hombre puede, según parece, superar lo perecedero sólo de un modo, y dirigir el cambio sin trascender el mundo de acá, precisamente cuando desde un centro absoluto proyecta un sistema de dirección, en el que por anticipado quedan establecidos todos los caminos que se pueden recorrer: este modo lo eligió el espíritu egipcio. Que el país de cultura es el centro y todo lo demás borde, que el pueblo de cultura es la raza de los "hombres" y todos los otros pueblos bárbaros es de lo que están convencidas también otras culturas altas. Pero Egipto, podríase decir, no lo es sólo relativamente, esto es, en relación con los países marginales, sino que es centro en sí. Concentra a los hombres, según ya dijimos antes, en sí, y al hacer esto los incorpora a un sistema vital, en el cual son guiados después de modo duradero. Kemet, la tierra negra, es la tierra pura y simplemente; en ella viven los "hombres". Su antítesis, la tierra roja, significa a la vez desierto, montaña y extranjero; allí viven los bárbaros, cuyos pies (como se dice en una inscripción de la duodécima dinastía) siempre están emigrando y que no beben agua del Nilo, sino que están reducidos a la lluvia y a los pozos del desierto. El Norte se llama "río abajo", el Sur "río arriba"; los ríos que corren, como el Eufrates, en otra dirección están "equivocados". "Subir" quiere decir salir del país, "bajar" quiere decir regresar. Pero el río del infierno, en el que ocurre el regreso nocturno del dios solar al punto de salida, corre de Oeste a Este, formando ángulo recto con la corriente terrenal. Este es un sistema de coordenadas muy fijado, con el cual no se orienta uno sólo de vez en cuando, sino en el que está orientada la vida entera. Donde la conciencia de ser el centro no está de tal manera fijada y el concepto de bárbaro es relativo aparecen necesariamente en algún momento filosofías humanitarias y cosmopolitas que relativizan esta conexión; en Egipto se mantienen hasta el final la ordenación de los puntos cardinales y de los conceptos de valor, y ni los más libres espíritus se salen de ella.

El sistema de ordenación abarca no sólo la tierra, sino todo el universo. Las representaciones de su construcción siguen valiendo a través de todas las épocas de la historia egipcia no como cosmología teórica, sino como una mayoría de imágenes estereométricas y simbólicas, que en el discurso poético y en las representaciones plásticas resuenan una y otra vez. Un rectángulo alargado como la tierra permite descansar al techo celeste sobre apoyos, sobre las montañas marginales, sobre cabezas de animales o sobre los brazos extendidos de personas que sostienen. A esto se suman las imágenes mitológicas, que se mantienen oscilando entre la alegoría y la fe: el cielo, como vaca o como mujer divina que se inclina protectora sobre la tierra varonil, separado de ella por el vacío.

Siempre va pensando con la imagen del cosmos el curso celestial del sol, y muchas representaciones plásticas, como muchos dichos y cantos, tienen por tema el curso completo del sol de Este a Oeste. Figuras orantes, babuinos y la danza de las avestruces, acompañan este camino en actitud de esperar, saludar, contemplar. El círculo de los hitos simbólicos y de los contempladores, desde la mañana a la noche, está cerrado. A menudo, el dios solar va recorriendo en su barca el cielo, y con

otro barco hace el camino contrario por el río subterráneo.

Con esto ha expresado el espíritu egipcio su más íntimo pensamiento. Es una de las mejores observaciones de Spengler (La decadencia de Occidente, I, 261): el símbolo primario del espíritu egipcio se puede formular de la mejor manera con la palabra "camino", lo mismo que el de la antigüedad con la palabra "cuerpo", y el del Occidente con la palabra "espacio"; el arte faraónico ha querido realizar desde su nacimiento hasta su extinción este símbolo: en las estatuas que caminan solemnemente hacia adelante, en las avenidas ordenadas en estricta sucesión, de los templos de las pirámides de la cuarta dinastía, en los paseos de esfinges, especialmente de la duodécima dinastía, en los ciclos de relieves de los muros de templos, en los que el espectador tiene que ir recorriéndolos y que conducen siempre en una dirección determinada. El pensamiento de la vía sacra, de la procesión, es esencial para la religión y la arquitectura egipcias, y todavía de una manera más precisa para la gran arquitectura templaria de la décimooctava dinastía. El

camino procesional, por el cual se dirige el rey al dios y el dios al rey, y al pueblo, domina toda la construcción y le da la unidad interna, aun cuando siempre se añadan nuevas columnas o pilones sobre la disposición primitiva (véase E. Meyer, Historia de la antigüedad, II, primera parte, pág. 315 y ss.). Y como el camino del sol es acompañado, y a la vez confirmado por los espectadores, por el contrario, el camino de los vivientes y de los dioses va mostrándose en imágenes, que por eso mismo son cuidadosamente mantenidas en la superficie, de tal manera que no salgan al encuentro, sino que marchen, evitando cuidadosamente todos los efectos de sombra hasta ser relieves excavados en un hueco.

Tenemos que añadir que tales caminos no llevan al infinito, sino a un término. Son caminos hacia lo finito. Son, incluso, caminos dentro de un sistema de relaciones fuertemente orientado: el camino de todos los caminos es el Nilo. El arte egipcio es, dicho atrevidamente, en todas sus obras inventos y formas vitales, una gran red de tales caminos que abren y cierran un mundo claramente delimitado sin sobrepasarlo nunca. Es un sistema de dirección, en el estricto sentido de la palabra. De otra manera, ciertamente, no es posible conformar un país como centro, pretender la permanencia como tal, organizar la duración durante milenios.

Piénsense las consecuencias, incluso negativas, que deben darse de este planteamiento, y se llega a las propiedades más esenciales del espíritu egipcio. En tal sistema de caminos no hay nada sin camino, peto, ante todo, nada hay desviado del camino: la trascendencia sería lo contrario del camino. Lo mismo que Nietzsche llamó a los griegos superficiales por profundidad, se habría de llamar a los egipcios metafísicos en su aquendidad. Su espíritu nunca ha buscado un más allá, ni siquiera en la fe en los dioses y, ni por una vez, en la creencia en los muertos y en el culto a éstos, que sería completamente falso explicar en ideas trascendentes o doctrinas de salvación; se trata en él sólo de la duración de lo terrenal, incluso el "imperio del Oeste", administrado por Osiris, que pertenece a la tierra. La muerte, rodeada de todos sus misterios, abandonada a todos sus misterios, es, sin embargo, mantenida bien presente, mientras que la vida es vivida hacia ella. Así, por ejemplo, el faraón, al hacerse cargo del gobierno, elige a la vez el sitio

para su palacio y para su tumba, y el pueblo trabaja durante todo el tiempo de su gobierno en la obra gigantesca. Si la muerte pudiera ser suprimida entonces lo hubiera sido, y para los egipcios lo fué. Administrar es el polo opuesto en absoluto a la trascendencia, y la burocracia es un fenómeno más de este mundo que hay: el estado egipcio es burocracia y administra la vida incluyendo la muerte.

Como ningún camino egipcio va hacia la muerte, todos los caminos igualmente se desvían de lo informe, incómodo e intranquilizador que dormita en la vida misma y en la tierra y que en otros sitios despierta en los cultos sombríos y extáticos de las divinidades inferiores. No hay ningún sustrato "dionisíaco" en la cultura egipcia, ni como amenaza ni como estímulo. Elementos matriarcales no faltan en la construcción, pero en ninguna parte han estado tan implicados en una organización viril y estatal. La dramática irrupción de las potencias tónicas en el mundo de los dioses superiores que ocurre en otras partes acaece aquí tan poco como la proscripción de las inferiores como monstruosas. No hay huella de una gigantomaquia que estuviera en los comienzos de la cultura superior. La historia de la religión egipcia se mueve desde pronto en sistematizaciones teológicas, en elevación de divinidades locales a la categoría imperial, en procesos de fusión de varios dioses en uno; pero siempre de manera que lo antiguo se guarda completamente en lo nuevo. Nunca han estado tan naturalmente cabezas de animales sobre cuerpos humanos como en el arte egipcio. La incómoda energía doble que semejantes figuras pueden tener en el arte babilonio falta, pero falta también aquella loca fantasía y aquella desvelada crueldad.

Hay una forma de trascendencia que no se reconoce inmediatamente como tal. En la mayoría de las culturas aparece a continuación inmediata de las ideas y movimientos religiosos, es por éstas provocada o de ellas deriva. Esta forma de trascendencia es la orientación del espíritu hacia la teoría. El espíritu teórico se sale de la vida en grupos y del sistema de dirección en que ésta se ha fijado y comienza de nuevo con sus propios medios a partir de la solitaria energía del alma superior. Busca la verdad por sí misma, la cual no ha de hallarse en la realidad

de la vida sencilla, porque allí ésta no interesa, y en esa medida es una verdadera trascendencia.

Es por demás significativo que el espíritu egipcio nunca ha dirigido su discreción y su disciplina hacia el objetivo de la verdad teorética. A lo sumo, relampaguea en el hereje Ekhnaton el pensamiento de que hay que orientar sobre la verdad el pensamiento y la vida, y hasta se puede luchar por la verdad. Por lo demás, la ciencia egipcia no es expresión teórica, sino que sirve al sistema de dirección de la cultura v con él se coordina. La matemática egipcia no es doctrina del número, sino que construye pirámides y mide el agua que hay, una y otra cosa con perfecta exactitud. La astronomía no es especulación cosmológica, sino doctrina del curso de las estrellas y trabajo en el calendario. No hay filosofía, pero sí sabiduría de refranes, de la vida y práctica ética. Hasta la teología se detiene, cuando correspondería volverse especulativa. Se podría decir que ordena y administra a los dioses, pero no los explica. La ciencia egipcia dispara su arco de tal manera, que va a dar a la práctica, y se guarda sabiamente de que se le convierta en rayo que llega al infinito. Los profetas y, en segunda generación, como su secularización, los filósofos: tales son en otras culturas los primeros individuos con conciencia individual; con ellos comienza el hombre a sacar la luz de sí mismo y a penetrar desde sí mismo en la verdad. Este peligro individualista no existe en Egipto. La pretensión de que desde el sujeto solitario hay una tendencia a la verdad, es un pensamiento completamente imposible en un sistema de conducción total, cuyos caminos están acreditados de una vez para siempre por la válida organización del todo.

La ciencia egipcia ayuda por eso a ordenar, edificar, administrar; y esto no es su propiedad sobreañadida, sino su esencia. En el mismo sentido el arte egipcio es completamente práctico. El premio es que sus obras no están lanzadas a su propio riesgo, sino que son llevadas por la lograda permanencia del todo y al mismo tiempo se llenan bienaventuradamente de ella. Qué seria y alegremente, qué sobria y seguramente se puede vivir, cuando se vive sin subjetivismo o, dicho más sencillamente, mientras se vive sin libertad, se demostró allí.

El hombre es el centro del mundo egipcio, que también en este

sentido es de aquendidad, y la imagen del hombre es el objetivo central del arte egipcio. Sólo que esto no significa que el hombre sea la medida de todas las cosas, sino, por el contrario, que él es medido con las mismas medidas y ligado a las mismas ordenaciones que todas las cosas y caminos. La forma clásica de la imagen humana fué inventada completamente al principio de la historia de Egipto y siguió siendo la misma de modo innegable a través de todas las variaciones del arte. Hasta el canon artístico está fijado esquemáticamente ya en la época de las pirámides. Las dos liberaciones que los griegos del siglo v lanzaron al mundo son esencialmente ajenas al arte egipcio: la entrega de los ojos a la impresión visual, de lo cual la expresión resumida es la perspectiva, y la liberación de la figura humana hasta mover en todas direcciones sus miembros. El bulto redondo sigue tenso dentro de un sistema de planos que se relacionan en paralelas y en ángulos rectos. La superficie en los dibujos y relieves sigue ligada hasta el final a la imagen humana, inventada temprano y vista genialmente con su máximo de características corpóreas y su mínimo de escorzos y cruzamientos. Pero, tanto el sistema típico de dibujos como el bulto redondo ligado a formas cúbicas, son creaciones de estilo sumamente fecundo. Hacen posible el movimiento más vivaz y la expresión más fuerte, como también la característica individual del retrato, y con todo mantienen al conjunto en un sistema de dirección. Grandes composiciones y, en los cuadros de batallas de la época tardía, hasta escenas de masas, son completamente posibles sin ruptura de la forma fundamental. El contenido representativo de lo simultáneo y de lo sucesivo puede, precisamente porque falta el punto de vista individual y porque la figura aislada no se ha liberado con libertad plena, ser agotado con tanta mayor riqueza.

La cultura egipcia está tan puramente construída, según el principio del sistema de dirección, que el modo de su muerte está a la vez dependiendo de su plan estructurado. Pues apenas puede imaginarse que un sistema de dirección, que se funda en la permanencia, pueda terminar de otra manera que cayendo en las manos de los sacerdotes. Este destino viene seguro; su advenimiento es lo único histórico en esta permanencia. Durante un milenio se prepara esta "decadencia", y

también ella está marcada con el signo de la duración. Durante más de un milenio se mantiene estático aquel último Egipto que los griegos, de modo comprensible, extendieron hasta los comienzos como antítesis

de su propio ser.

Desde el comienzo del imperio nuevo crece el número de los sacerdotes, que se convierten en casta hereditaria; crece la unidad de su organización y su influencia política, aumenta la riqueza de las fundaciones templarias. Desde la victoria de Amón-Rê sobre la herejía de Ekhnaton, el clero de Tebas alcanza un poder como el del faraón; se forma el estado sacerdotal que más tarde describe Diodoro. Las fiestas de Amón son cada vez más largas y numerosas, sus propiedades incalculables; los dioses devoran a Egipto. Cuando Tiglat-Pileser I atacó hacia 1100 ya no fué el faraón, sino el sumo sacerdote, el que representó al imperio en ruinas, que estaba gobernado por los oráculos de Amón. A partir de entonces decae Egipto en la teocracia de los sumos sacerdotes de Tebas, y en el reino del bajo Egipto de la vigésimoprimera dinastía con sede en Tanís, y cuando también Tebas, a su vez, quedó sometida a los reyes de Tanís, el estado de sacerdotes—la primera reai teocracia de la historia universal—sigue siendo un mundo por sí. El destino histórico de todas las teocracias es la dominación extranjera. El foco primero del dominio líbico, y después de siempre nuevas dominaciones extranjeras, es el Delta; el estado eclesiástico en la Tebaida sigue existiendo como un Egipto petrificado, sólo que junto a él se torman otros principados espirituales. Pero todo el Sur se convierte en territorio secundario y sin historia. Las fuerzas políticas que, llegando del inmenso mundo dominan en el Delta, lo atacan en la medida en que necesitan de él.

MESOPOTAMIA

El paralelismo temporal de las dos altas culturas junto al Nilo y junto al Eufrates hace se muestre la diversidad de su contenido espiritual y de su curso histórico, como un experimento y muestra—en el

caso de que fuera necesario mostrarlo—, de que en dos violines puede hacerse música completamente distinta, aunque de todos modos algo pueda provenir de la diversidad de ambos instrumentos. Los ríos, con su tendencia a levantar su lecho con aluviones y con la frecuente modificación de su curso, no necesitan menos de un gobierno fuerte y emprendedor que los administre que el Nilo. Pero Mesopotamia no es, en modo alguno, un medio delimitado por sí mismo y no está predeterminado a un sistema de gobierno permanente. No está apartado de los caminos y portillos de los grandes movimientos de pueblos como Egipto, sino en medio de ellos. Las sierras del Tauro, al Norte; las del Zagro, al Este; los desiertos, por el Oeste y el Sur, la cierran, es verdad, por todas partes, pero aquellas montañas son como umbrales en los que se fijan los pueblos para irrumpir con tanto mayor violencia, y estos desiertos están preñados de tribus beduinas que buscan tierras fértiles. Ni siquiera la tierra fértil es aquí constante; no se trata de un valle fluvial, único desde las cataratas hasta el Delta, sino de fajas a lo largo del curso de las aguas, que varían, según la situación de la organización política y de los trabajos de cultivo e interrumpidas por amplias estepas. Los valles mismos, y su suelo, tienen aquí una historia llena de cambios.

También en Mesotopamia hubo una hazaña fundacional. Pero no creó un imperio que se mantuviera a través de todos los cambios, sino una cultura inicial que, a la vez, fué arada. También ella se mantuvo dentro de su estilo a través de los milenios, pero no como ley formal definitiva y como principio continuamente operante, sino como una materia prima espiritual, que fué siempre renovada por fuerzas poderosas; y, finalmente, cuanto más cambiante, progresó la historia del país, sólo como una mayoría de bienes de cultura que se disfrazaban cada vez más con la aureola de la antigüedad venerable. El origen de los sumerios, que crearon esta cultura inicial, sigue siendo desconocido. No son ni semitas ni indoeuropeos, quizá están emparentados con los primitivos pobladores de Anatolia, quizá proceden de las montañas del Nordeste, a lo cual parece apuntar un dios principal, Ellil, el señor de las tormentas, o quizá también inmigraron por mar desde la India. A comienzos del tercer milenio tomaron posesión de la mayor parte del

país, que los griegos llaman Babilonia y los semitas Senaar. Pero muy pronto entraron también semitas, y el país quedó dividido en Norte y Sur: al Norte están los semitas, que se llaman a sí mismos y a su país Akkad, a diferencia del Sur sumerio.

Los sumerios han creado, por consiguiente, la cultura que da su sello a todo el país y que durante milenios se extiende por toda su historia, aunque más tarde sólo como un estrato cada vez más tenue. De su espíritu, que desde luego nunca tuvo la rica y segura fuerza de creación del egipcio, procede la escritura y el sistema numeral, el estilo de los dioses y el estilo de arte. Pero los antagonistas semitas y posteriores dominadores cambiaron esto tan fuertemente y añadieron tanto propio, que la cultura de Senaar no es de una pieza, sino de dos y más; es decir, que a partir del segundo día, y después a través de todas sus fases, es más bien el resultado de un cambiante proceso histórico que la pura consecuencia de una hazaña de fundación inicial.

Puramente sumeria es la escritura cuneiforme, invento autónomo frente a los jeroglíficos, y mucho menos ligado que éstos a las artes figurativas, que cada vez progresa más hacia un sistema abstracto de signos silábicos. Esta escritura dura hasta tiempos tardíos y, asimismo, el sumerio sigue siendo la lengua de uso sagrado y solemne, mucho después que los sumerios desaparecieran como raza, lo cual ocurre desde fines del tercer milenio. ¡Pero con qué firmeza madura la escritura egipcia manteniendo siempre un hermoso punto medio entre imagen y signo! La escritura cuneiforme, que sólo por excepción se graba en la piedra, y que generalmente es escrita marcándola en ladrillos de arcilla, se vuelve pronto cursiva, técnica comercial, sin pasar a través de la sílaba a ser de caracteres independientes. Algo como las inscripciones adornadas egipcias del imperio medio, en las cuales ningún signo está muerto, y cada uno es una imagen llena de relaciones, y en las que "se mantiene y cuida conscientemente el lado oscuro de la caligrafía" (véase Heinrich Schäfer, Del arte egipcio, I, 197), no existe en Senaar

Sumerios son el sistema sexagesimal con la importancia que éste da al número 360, el calendario con la hora doble, el año solar de trescientos sesenta días y los doce cursos lunares, además los comienzos de

la observación del cielo y la descripción de cada una de las constelaciones y la atribución a éstas de divinidades determinadas. Por lo demás, convertir esto en un sistema primitivo de astrología y en la famosa "visión del mundo babilonia" es pura fantasía. Sólo en la época caldea, es decir, en el primer milenio a. C., se desarrolló aquel sistema de ordenación celeste y después penetró en la ciencia griega, persa y egipcia tardía, y se convirtió en algo de significación mundial en los finales de la antigüedad.

Sumerios son los comienzos de las artes plásticas. Estos, comparados con los monumentos egipcios contemporáneos, son débiles en cuanto a su forma y, en modo alguno, un comienzo clásico que diera la norma para milenios. ¡Qué pobre es la estela de los buitres de Eannatum comparada con los relieves de las paletas de pizarra egipcias de la época predinástica! Sólo desde Sargón y Naramsin; desde la primera, compenetración de lo semita, con lo sumerio comienza el arte babilonio a ser grande y característico. Alcanza en algunas épocas de florecimiento, interrumpidas por largos momentos de decadencia, aquella insuperable expresión de vitalidad tensa y energía brutal que caracteriza sus mejores piezas. Pero nunca las artes plásticas influyeron y abarcaron en aquel mundo la vida entera como en Egipto, nunca alcanzaron el grande aliento del estilo y nunca se convirtieron en una maestría tan segura.

Sumerio es, finalmente, una gran parte, e incluso los fundamentos, del mundo de los dioses babilonios y de sus representaciones míticas. El culto religioso, como también la interpretación de signos y los conjuros, los ritos de expiación y la magia, llenan la vida mucho más fuertemente que en Egipto; el rey es menos dios sobre la tierra (cual era el faraón) que sacerdote y guardián del culto, y esto parece ser de origen sumerio. Entre los dioses y demonios de la mitología sumeria se encuentran mixtos de animal y hombre o de dos animales: dragones, leones-águilas, toros-hombres y otras figuras fantásticas, y junto a ellas muchas divinidades femeninas. También la tendencia a una fantasía exuberante y a una desmesura sombría, que caracteriza al arte babilonio en oposición a la contención del espíritu egipcio, corresponde también al fondo sumerio. Y en éste se basa, evidentemente, también la

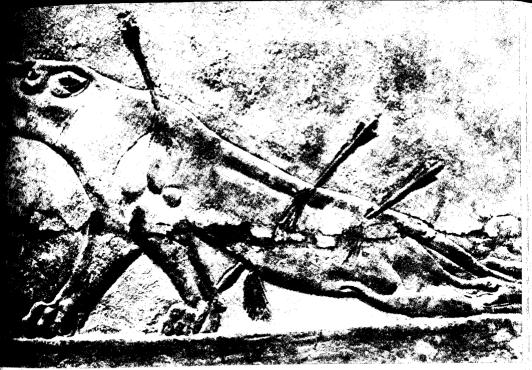
época de Gilgamesh, naturalmente que no su redacción tardía, que convierte al héroe prehistórico en ideal caballeresco de rey, sino su núcleo mítico. Pero esta materia legendaria y sus figuras principales fueron muy pronto transformadas por los semitas, y lo mismo pasó con las figuras divinas de espíritu sumerio. Los semitas traen de su época nómada sus dioses tribales, como también su organización patriarcal. Con el sedentarismo y la transformación de las comunidades de estirpe en asociaciones locales, también los dioses se vuelven sedentarios; se convierten en poseedores de un lugar, de un árbol o piedra, en "Baales", pero mantienen su sombría crueldad, su ira celosa, su sed de sangre que determina todo el culto, su gusto por el cruel sacrificio del primogénito y por la automutilación, así como su inclinación al monoteísmo. Esta teología semita absorbió en sí la sumeria, transformándola también hasta hacerla irreconocible. Ya en la segunda mitad del tercer milenio, en la época del imperio de Sumer y Akkad, se formó un mundo de dioses babilonios, que está inseparablemente mezclado de ambos elementos.

Pues la ley de formación de esta cultura—y en esto la oposición a Egipto es absoluta—no es que el principio siga operando y dure a lo largo de todas las fases del imperio, sino que siempre nuevas fuerzas se apoderan del codiciado centro, no sólo para dominar en él, sino para atacar desde él como conquistadores. Las ruinas de los edificios y los monumentos de arte son pobres en Senaar, y esto no sólo para los primeros tiempos, sino en todo el transcurso de la historia. Las razones inmediatas de ello son muchos y muy diversas. La falta de desarrollo en el culto de los muertos hace que las tumbas sean estériles en hallazgos. El material y la construcción de las edificaciones de ladrillo es perecedero y se destruye fácilmente. Las ciudades del país han sido una y otra vez saqueadas y arruinadas, ya por vecinos ladrones, ya por nuevos conquistadores. Pero estas razones no son las primeras; y, además, están entre sí en relación alternativa con las causas íntimas. Todos los símbolos y prendas de permanencia que se encuentran en Egipto aquí faltan y se evitan. La misma intención de la voluntad es otra. La voluntad no está orientada a acomodarse a la permanencia y prolongarla, sino a atraer hacia sí con violencia el señorío sobre la

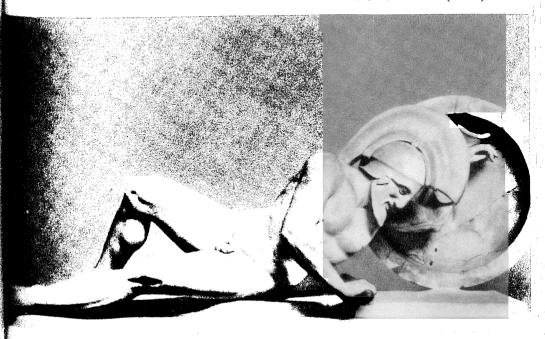
mayor extensión posible. Los países fértiles junto a los dos ríos nunca han estado más tiempo de algunos siglos bajo la misma propiedad. Las capitales cambian; no hay ninguna que no haya tenido destruídas sus murallas y a la que no le hayan sido arrebatados sus dioses. El país siempre fué con sus ricos tesoros objetivo para todos: para los vecinos sedentarios en las montañas del Norte y del Este, por ejemplo, para los elamitas, que continuamente irrumpen en la historia de Senaar, y más tarde para los asirios; pero ante todo, para los beduinos de los desiertos de Siria y Arabia. Mas cuando está en firme posesión y bajo un fuerte dominio, irradia por el contrario su poder v su cultura en todas direcciones, hasta la costa del Mediterráneo y hasta las montañas del Norte y del Este, mucho más lejos que la cultura egipcia irradiara nunca. Mesopotamia es, por consiguiente, no un "centro en sí" precisamente, es centro en sentido relativo, y respecto de su ambiente: objetivo continuo de ataques y asaltos cuando hay debilidad interior, mas cuando es fuerte y está en orden, centro de dominio de un imperio de gran radio, punto de partida de una cultura de amplia influencia y al fin incluso de una civilización mundial del Asia anterior

La doctrina de los cuatro imperios que se ha interpretado en el libro de Daniel y que ha dominado todo el medioevo cristiano, es por consiguiente, justa en un profundo sentido. Según esta doctrina el babilonio fué el primero de los cuatro imperios que llenan la historia de la humanidad. Efectivamente allí se orientó por primera vez el sentido hacia el dominio del mundo. Egipto es un país de cultura; es imperio en la medida en que asegura la permanencia de su espíritu mediante el poder, la organización estatal y la administración pública; pero la época de su política mundial es sólo un episodio en su historia de tres milenios. En Babilonia, por el contrario, el poder terrenal se convirtió sobre el espacio terráqueo en tema de la historia. Que fuera continuamente disputado corresponde a la esencia del poderío. Que cambien sus portadores es también su ley y la ley de esta cultura.

Los sumerios son, en la época en que aparecen en la historia como señores de Senaar, un belicoso pueblo de labradores, que lucha



LEONA MORIBUNDA (asirio).



GUERRERO GRIEGO MORIBUNDO.



atena meditabunda. Siglo V a. de C.

con arma corta y con grandes escudos cuadrangulares en falange cerrada. Sus ciudades, que cubren todo el espacio desde las bocas del Eufrates hasta la inmediata aproximación de los dos ríos, han sido excavadas sólo en parte. Por encima de los diversos reyes de ciudad había, es cierto, un rey supremo de todo el país, que buscaba siempre su reconocimiento en Nippur en el oráculo del dios sumerio Ellil. Pero el centro de gravedad político, la categoría directiva y las relaciones de subordinación entre las ciudades cambian mucho. Una lista de reyes coherente y unitaria no puede esperarse en tales circunstancias, y, en todo caso, no se puede conseguir con el material que hay hasta ahora. Las ciudades de Kish y Opis aparecen al principio como sedes regias, más tarde Lagash; desde esta ciudad consiguió Eannatum sus victorias sobre los otros príncipes de ciudades que celebra en la estela de los buitres, y sobre los belicosos elamitas. Por sin aparece en primer término Uruk, la ciudad de Gilgamesh, que según la leyenda construyó sus murallas. El rey Lugalzaggisi de Uruk, según las indicaciones de sus ofrendas, no sólo dominó todas las ciudades de Senaar, sino que penetró hasta el "mar superior", es decir hasta el Mediterráneo: quizá el primer gran conquistador que partió de este país. La lucha interna por el predominio en el país y por la expansión más allá de las fronteras se une ya en este primer rey conquistador.

Su poderío sucumbe al cabo de poco tiempo ante los semitas de Akkad, que ya en todas las luchas precedentes habían atacado desde el Norte. Son superiores a los sumerios en eficacia y técnica guerrera, pero no luchan en formación cerrada sino abierta, y su arma principal es el arco. A los semitas de Akkad se suman los amorreos, un agresivo pueblo beduino que ataca a la vez Senaar y Siria guiado por el dios de las tormentas y de las batallas Hadar. Antes de mediados del III milenio, el rey Sargón de Akkad derribó el imperio sumerio y fundó el primer imperio del Asia anterior dirigido por semitas. La leyenda tardía lo convierte en héroe de bajo origen, que es expuesto de niño en una cesta de cañas, criado como jardinero y llamado a su gran misión por la diosa Ishtar; el mito del fundador de un reino con todos sus rasgos populares se hila a su alrededor y

en torno a su hazaña de trascendencia en la historia universal. Somete no sólo Senaar y Elam, sino que vence también a los reyes de Subartu, es decir, el territorio estepario y montañoso de la Mesopotamia septentrional donde habitan pueblos asiánicos; probablemente entró hasta muy adentro de Asia Menor. Su mayor victoria es la sumisión de los amorreos. Las campañas contra estos lo condujeron "hasta el país del Occidente en su final", es decir, a la costa de Siria, e incluso más allá en el mar occidental, sin duda hasta Chipre. Chipre se convierte desde entonces en centro de irradiación de elementos culturales y de cultos babilonios para todo el mundo egeo, y especialmente en sede de la diosa desnuda de la naturaleza y del sexo que tan profundamente ha influído en la religión de los pueblos asiánicos y mediterráneos.

Sargón obtuvo con sus victorias el dominio sobre las "cuatro partes del mundo", esto es, sobre Senaar, Elam, Subartu y Amuru, y sus sucesores mantienen contra muchas rebeliones durante más de un siglo este imperio de Akkad, que—excepto Egipto—abarcaba todo el mundo conocido por los babilonios. Este imperio mundial, con su señor divinizado, ahora al frente es, desde Sargón y Naramsin, codiciado por todos que consideraban a Senaar no sólo como valioso botín, sino como centro del mundo, y el título de "rey de las cuatro partes del mundo" se convierte en título legítimo de todos aquellos dominadores, cuyo poder abarca realmente este espacio hasta los sirios. Pero donde un mundo está así planteado sobre la legitimidad del conquistador de antaño a la vez está establecido sobre el cambio y no sobre la permanencia. Tan grandes crisis de poder en tan corto plazo, tan completos desastres de poderosos imperios y ante todo, tan completo estancamiento de fuerzas productivas durante más de medio milenio, cual ocurrió después de la gran época de Hammurabi, serían imposibles de imaginar en Egipto, que se sobrepone en seguida a sus catástrofes con la fuerza de su continuidad.

La ascensión política de los semitas semitizó toda la cultura de Senaar, incluso en lengua y escritura, por mucho que perdure en todo el antiguo estrato sumerio. Desde entonces ya no hubo una

dualidad de sumerios y akkadios, sino la amalgama de la cultura babilónica. Sólo en los monumentos de Naramsin adquirió el arte plástico de Babilonia la fuerza y la audacia de un estilo propio. Esta situación, creada por el imperio de Akkad, se mantuvo aún después de su caída y se sobrepuso al dominio extranjero de los guteos de las montañas orientales. Dinastías sumerias reclaman todavía en esta época el predominio. Bajo poderosos dominadores florecen durante más de un siglo el llamado "imperio de Sumer y Akkad". Ordenó el derecho, los tribunales, el comercio, con extensas leyes, y alcanzó bajo la dinastía de Ur una altura que fué considerada clásica por las

generaciones posteriores.

Por la herencia del decadente imperio de Sumer y Akkad, luchan durante siglos los elamitas, los asirios, cuyo estado surge de oscuros comienzos en el Norte de Mesopotamia como estado vasallo de Senaar, y los Amorreos, cuyos caudillos se hacen con el poder en Akkad y fundan en los siglos xx y x1x el imperio de Babilonia. La lucha final entre los elamitas y los amorreos la decide Hammurabi, igualmente grande como conquistador, y general que como legislador y ordenador del imperio y como constructor de fortalezas y canales. Babilonia aparece ahora, en vez de las antiguas ciudades regias de Sur y Marduk, el dios de la guerra, en lugar de los viejos dioses, cuyos títulos hereda. El predominio del tipo semita, precisamente de los amorreos, se decidió con Hammurabi, y el sumerio retrocedió definitivamente a la categoría de lengua antigua y sagrada. Se forma un alto estilo de administración del estado con sobrios informes y decretos, con claras decisiones y órdenes, con un gobierno declaradamente autocrático del señor; Eduard Meyer se siente cerca de los mejores ^{tiem}pos del imperio romano. La más famosa obra de Hammurabi es su gran código, es decir, el imponente bloque de diorita del templo de Marduk, de Babilonia, en el que "estableció el derecho del país" y, ^{por cierto}, que no en la sacra lengua sumeria, sino en la lengua semítica del país. Un derecho claro, sencillo, duro y un procedimiento tápido, son trazados allí de una manera muy práctica; y en cuanto al derecho penal, basándose por completo en la idea del talión. Este derecho recoge el desarrollo social y jurídico de los imperios procedentes en una gran suma, y esto vale de muy general manera para el imperio de Hammurabi y de sus sucesores, que es la conclusión de una historia más que milenaria terriblemente agitada y, con todo,

siempre volviéndose hacia lo antiguo.

La ley histórica de formación de la cultura babilónica sigue siendo la misma en el milenio que hay entre la caída del imperio de Babilenia y el momento universal del imperio asirio; sólo que los movimientos que arden por todas partes en el país son más enormes, y los pueblos que en ellos están implicados son más varios que antes. Desde el interior de Anatolia irrumpen los hititas; ellos fueron los que apenas ciento cincuenta años después de la muerte de Hammurabi ponen fin al imperio de Babilonia. En los desórdenes que preceden a la caída del imperio penetran bandas guerreras cassitas y se convierten en señores del país. La vida ciudadana, ya muy complicada, continua tras los primeros disturbios bajo la nueva dominación, pero la cultura superior se estanca; los siglos de la dominación cassita son la época más oscura en la historia de Senaar. De los dinastas y séquitos arios que, como derivaciones de las grandes migraciones hacia Oriente, penetran hacia mediados del segundo milenio en Siria y Mesopotamia, ya hemos hablado en otro lugar.

Cosa rara: a pesar de este dominio extranjero, y a pesar de la decadencia interna, en muchas partes de Asia Anterior, especialmente en Siria, donde la dominación babilónica ya hacía mucho que no era efectiva, continúa viva la influencia de la cultura babilónica. La escritura y su técnica, las medidas y el sistema numeral, los usos comerciales y el derecho mercantil de Senaar, se han convertido en potencia mundial y siguen siéndolo en la época de la decadencia; estos semitas no sólo inventaron la idea del imperialismo, sino también algo así como un comercio mundial. También los mitos babilonios, por ejemplo, el de la creación del mundo y el del diluvio se convirtieron entonces en propiedad comunal de Asia Anterior, con la cual palideció, naturalmente, su contenido religioso. Una civilización del Asia Anterior, con fuerte mezcla de nombres, pueblos y concepciones con fuerte igualación de formas de vida y de normas jurídicas y, ante todo, con un vivo intercambio de bienes materiales, se forma desde el mar

Negro hasta el desierto de Arabia, desde Chipre hasta el Irán. Senaar, también en la decadencia, es centro en sentido relativo y funcional: centro de un mundo. Donde ya no domina su cetro domina todavía su espíritu. Y donde éste se paraliza, la civilización babilónica se ha extendido tanto y ha calado tan profundamente, que la vida se mantiene en forma igual.

Mientras tanto asciende el estado asirio, al principio todavía oscurecido y limitado por Mitanni y los cassitas, y, a partir del siglo XII, mostrándose más claramente como la potencia conquistadora, a la que iba a corresponder todo el mundo del Asia Anterior. En la historia de Egipto la época conquistadora no es el fin, pero sí la penúltima fase. Es una decisión tardía, causada más por la situación mundial que desde dentro, y, vista desde la continuidad de la historia egipcia, casi uno de aquellos episodios que son superados y absorbidos en la permanencia.

Pero el imperio asirio y su dura política conquistadora pertenecen por destino al mundo babilónico y son el cumplimiento de su historia. En ninguna otra parte en la historia universal se ha mostrado más desnuda la voluntad de poder, en ninguna parte la técnica de la violencia política se ha perfeccionado con mayor refinamiento que en este pueblo, el más cruel y abstracto de todos los pueblos conquistadores. El poder de los asirios no se ha mantenido en manera alguna durante todo el tiempo, desde la primera conquista de Babilonia hasta la caída de Nínive, a la misma altura. Continuidad a lo largo de siglos no la hay en la situación externa de poder, donde sólo la dura garra de la conquista y el continuo empleo de todos los medios de dominio contienen la resistencia. Tres puntos culminantes del imperio asirio se marcan claramente: Tiglatpileser I, alrededor de 1100; la época de Assurnasirpal y sus sucesores, en el siglo IX y comienzos del VIII, y, finalmente, la época de Tiglatpileser III y Senaquerib, hasta los comienzos de Assurbanipal, desde 745 a alrededor de 650. Ya en la primera y segunda época se extiende el imperio asirio en el Norte, mucho más allá del lago Van; en el Este, hasta el mar Caspio; en el Oeste, sobre los beduinos arameos, hasta las ciudades costeras sirias: esencialmente más extenso que el "imperio de las cuatro partes

del mundo" de Sargón I. En la época de su mayor expansión, hacia 660, quedaron incluídos Egipto hasta la Tebaida y el Elam, pero ante todo Tiglatpileser III inició (y sus sucesores lo continuaron) el refuerzo de un flojo dominio universal como verdadero imperio, haciendo de estados vasallos tributarios virreinatos y distritos militares. Un imperio mundial, en el sentido de que países muy diversos no sólo estén sometidos a un señor, sino que sean gobernados por él como provincias, fué un invento de los asirios.

El arte sirio celebra, especialmente desde Assurnasirpal, el imperio y su poder, representando en cada figura la fuerza muscular tensa y la embriaguez del triunfo, pero pintando también con placer los martirios de los prisioneros. Al dominio de un gran estilo, sin embargo, no aporta nada. Especialmente, la arquitectura sigue ateniéndose a la construcción babilónica en ladrillo y al techo plano de vigas. Los palacios caen fácilmente, y todavía, en la época en que el poder del imperio se extiende en todo el círculo de los países conocidos. La productividad de los asirios no se orienta hacia las obras del espíritu y de la mano, y, en modo alguno, tampoco hacia la permanencia. Por el contrario, dominan todos los medios que conducen al predominio, incluso los más modernos, y siempre antes que los demás; la caballería, la técnica de sitio, las armas de hierro en lugar de bronce. Y su productividad, si es que lo es, consiste en mantener potentemente el siempre dudoso edificio de la fuerza, aunque sea forzando todos los fundamentos naturales de la vida: arrasar ciudades vencidas, ejecutar como criminales a enemigos vencidos, deportar a pueblos enteros a país extraño como pena por una rebelión. En la caravana de los violentos traslados de Tiglatpileser III y de Sargón, sirios e israelitas fueron enviados a Babilonia y Media, babilonios y árabes a Samaria, armenios a Siria, mosheos a Elam, súbditos de todos los países a las ciudades asirias. Los pueblos son mezclados unos con otros, las fronteras borradas; el arameo se extiende como lengua de tráfico por toda el Asia anterior. Allí más que nunca la fuerza ha tenido la pretensión de que le es dado y es capaz de arreglarlo todo sola, contra la naturaleza y la historia.

Como la teocracia es el fin de Egipto, la historia babilónico-asi-

tia, termina en el último gran estado e imperio del Asia Anterior. El Imperio persa es el fin del antiguo Oriente y a la vez su más perfecta creación, su remate y cumplimiento. Los pueblos que derribaron a Assur y que castigaron a este imperio, son esencialmente extraños a los semitas y nada o sólo superficialmente teñidos de la civilización babilónico-asiria. No crecen en el suelo cubierto de ruinas y empapado en sangre del imperio que desde Sargón I había ido pasando de mano en mano entre los mayores conquistadores y los más crueles dominadores, sino en sus fronteras del Norte y del Este, y tampoco son indígenas de allí, sino inmigrados: pastores-labradores nómadas, que tomaron por sí mismos la decisión del sedentarismo, lo convirtieron incluso en centro de su religión y con ello se convirtieron en enemigos mortales de sus consanguíneos nómadas. Ahuramazda no vive en templos y no tiene imágenes como los dioses de Babilonia y Egipto. Vive en la luz, ante todo en los hechos de los hombres, en la verdad y pureza de su voluntad. Con la entrada de los arios iranios en el mundo del Asia Anterior y con la religión de Zoroastro se rasgan como de un golpe mil tenebrosas cortinas. Sacerdocio y mitología complicada las hay pronto también allí, pero los dioses no son potencias sombrías con las que el hombre cierra pactos rituales, y tampoco son ídolos nacionales a quienes los enemigos son sacrificados, sino potencias luminosas universales que luchan contra la sequía, la esterilidad, la mentira y la corrupción. Pero el hombre en esta lucha de lo divino se alínea contra lo oscuro. Los dioses necesitan de él, como él de ellos. De la misteriosa figura de Zoroastro—la más misteriosa que a pesar de todos los esfuerzos de los investigadores hay entre los fundadores de grandes religiones-surge de modo aprehensible en los Gathas la doctrina que él adquirió en iluminaciones personales y predicó largo tiempo sin éxito, y que, por fin, en el Irán oriental, después que se halló un príncipe que la ayudara, se impuso victoriosamente. Su núcleo consiste en que la religión aria es pensada de manera grandiosa en estilo monoteísta y después dualista, y en ambos orientada éticamente. Ahuramazda y las potencias que están a su lado (no dioses, sino princi-Pios de la vida natural y moral), luchan contra Ahriman y sus colaboradores: el mal pensamiento, la mentira, el dominio injusto, la sublevación y los demás daevas. Esta lucha abarca el mundo entero y arrastra a toda alma; se continúa "hasta el fin de la vida". Entonces viene la gran rendición final de cuentas que hace evidente el triunfo de Ahuramazda, y en esta victoria participarán todos los que "han entregado la mentira en manos de la verdad". Parece que además del príncipe Vistaspa fueron los labradores de la montaña pobre, "los pobres de vida justa" los primeros creyentes de la nueva religión. Pero allí donde los persas entran como potencia en la historia universal, la religión de Mazda se convierte en su íntima señal de verdad, e incluso es uno de los grandes casos de religión política. No por sus propias reservas interiores, sino por la fuerza y la religión políticas de herencia indoeuropea surge el último imperio del antiguo Oriente. La herencia está manchada de sangre, pero los herederos están limpios.

La caída de Ássur se realiza de modo aburrido y lleno de alternativas, como la ruina de todos los imperios; colaboran en ella movimientos étnicos exteriores y rebeliones de las provincias sometidas. El primer golpe, que todavía pueden desviar Assarhaddan y Assurbanipal, lo dan los cimerios, que invaden Lidia y las ciudades griegas de la costa y varias veces se dirigen contra los territorios centrales del imperio asirio; al mismo tiempo Assurbanipal tuvo que ocuparse de movimientos rebeldes en casi todas partes del imperio, especialmente en Elam y al Sur de Babilonia. La siguiente oleada es la invasión de los escitas de que da cuenta Heródoto en el primer libro de sus historias. En relación con las grandes migraciones de pueblos, cuyo efecto visible fué la invasión escita como ya antes las incursiones cimerias, asciende el imperio medo a su poder, y quizá por primera vez llega a su fin la fijación de los arios iranios o al menos su empuje hacia el Oeste.

Según el relato de Heródoto, es decir, según la tradición persa, fueron los medos los que inauguraron la rebelión contra la supremacía asiria y los que la llevaron hasta la victoria. No hay ninguna razón para dudar de ello, pero también en el Sur surgieron enemigos, dado que Nabopolassar fundó en Babilonia una dinastía nacional.

CIRO 201

Son, por consiguiente, las fuerzas más viejas de este espacio y las más nuevas las que se encuentran en alianza. En esta tenaza fué apresado el imperio asirio y machacado. Nínive y las otras tres capitales regias fueron destruídas de modo que nadie podía reconocer su lugar (612 a. C.) y el pueblo que durante medio milenio había dominado Asia Anterior fué casi exterminado. "Nunca fué un pueblo aniquilado más a fondo que los asirios... En este castigo se expresa de modo claro y terrible el tremendo odio que había acumulado entre los pueblos de Asia contra los aniquiladores asirios" (v. Eduard Meyer III, 161).

Sin embargo, el vengador no es todavía heredero legítimo. El equilibrio político de las tres potencias de Asia anterior, Lidia, Media y Babilonia, que se formó sobre las ruinas del imperio asirio, se mantuvo durante medio siglo de luchas, hasta que Ciro lo rompe. Este rey es uno de los pocos de quienes se puede decir que la victoria es una propiedad de su persona. En doce años aniquiló para siempre tres grandes imperios, a saber, alcanzó con sus guerreros persas la supremacía en Media (hacia 550), hundió el imperio lidio de Cresc (546) y conquistó el imperio neobabilónico (539). Después penetró en el Este hasta las fronteras de la India y hasta el Yaxartes; cayó luchando con los Dahas. Sus hazañas son tan claras y rápidas, que actúan como sin cansancio. Todavía mayores que sus victorias son sus decisiones después de la victoria. "Tranquilizó los corazones de los habitantes y los liberó de sus cuidados". Un nuevo estilo de dominio y sumisión comienza con él. Con tanta mayor certeza podemos comprender que el ascenso de los persas como nación, si no tué impulsado, al menos sí fué sostenido por las fuerzas de la religión zoroástrica: las guerras de Ciro no son guerras de religión, y él no conoce el fanatismo religioso. Ello era inauditamente nuevo en un mundo en el que también los dioses habían luchado siempre por el predominio y se habían llevado arrastrados a la cautividad a los dioses vencidos. Y también las costumbres e instituciones de los Países sometidos las ha respetado Ciro sabiamente. "Ningún pueblo permite tanto las costumbres extranjeras como los persas", dice Heródoto.

> BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO CATAL/OGA/CEOLT

Fué una fortuna para los persas en la historia universal que después del gobierno de siete años de Cambises, que logró la conquista de Egipto, pero lanzó al imperio a graves desórdenes internos, Darío I venciera al mago Gaumata y empuñara el cetro del joven imperio. Fué obra suya que no se perdieran las hazañas de Ciro, sino que quedaran afirmadas para dos siglos; pues es obra de él el imponente edificio de amplitud y centralismo, de predominio y magnificencia de poder y paciencia en el que culmina la historia del antiguo Oriente. La victoria de los griegos es tanto más grande cuanto que fué el mayor hombre de estado de la historia antigua el que inició el ataque contra ellos, los libres. Y la gloria de los combatientes de las Termópilas adquiere una nota fundamental trágica, como sólo sabe darla la historia universal con su infinita polifonía, con que el enemigo que conduce un traidor a su espalda no es ya el viejo Oriente, sino su heredero y restaurador indoeuropeo.

De todas maneras, el Imperio persa es casi desde sus comienzos el legítimo heredero del antiguo Oriente y sólo por esto su más perfecta creación política, que se levanta por encima de pueblos desarraigados o al menos desvalorizados y gastados. El señorial pueblo persa-es apenas el uno por ciento en la población total de su imperio-se mantiene como la única fuerza histórica viva, los otros pueblos (diría Hegel) son sólo salvados en abstracto. La red de las satrapías y de las recaudaciones de tributos, la moderna red de comunicaciones y de "oídos del rey" se extiende sobre una parte del mundo planificada. Esto no puede ser de otra manera en un mundo que había sido triturado durante milenios en los molinos del Imperio universal. Los persas mismos apenas acertaron a saber que habían alcanzado el dominio del mundo bajo la ley del Oriente. Es como si el suelo hubiera sido más fuerte que todos aquellos que sobre él construyeron, y la fuerza hiciera fuerza sobre aquellos que la ejercen. Ya bajo el gran Darío, comienza el reino persa a convertirse en un despotismo oriental. Una generación más tarde, bajo Jerjes, el proceso de la orientalización está casi completo. Los griegos sintieron acertadamente que Europa debía resistir hasta el último extremo a este principio que sólo conoce esclavos.

EL JUDAISMO

Como un hilo rojo se extiende a través de la historia de los imperios orientales el destino del pueblo judío. En la migración de los Habiri que penetra en el siglo xiv en Siria y Palestina los israelitas ocuparon con lucha el país de los cananeos, primero la montaña de Efraim, después, a partir del siglo XII, también las ciudades y los llanos; desde el sur emigran algo más tarde la tribu de Judá, los edomitas y otras tribus de beduinos. La unidad política de todas las tribus israelitas, que crearon Saúl y David en luchas con los filisteos e intestinas, se rompió pronto. Desde 926 a. C. ya no hubo unidad política sino muchas guerras civiles entre Israel y Judá. Como todos los restantes estados menores en la zona intermedia entre Egipto y Asia Anterior, los reyes de los estados oscilan entre las grandes potencias y más veces juegan con la carta mala que con la buena, si bien los profetas, que aparecen desde los comienzos del peligro asirio, suelen aconsejar lo acertado. En las sangrientas luchas con los arameos, Israel es desgarrado. El final es que pasa a ser provincia asiria (722 a. C.); la mayor parte de la población propietaria es deportada. La catástrofe del reino meridional ocurre 125 años más tarde: Nabucodonosor II vence a Jerusalén, que contra el consejo de Jeremías se había puesto de parte de Egipto, y primero a los guetreros y luego a todo el pueblo se lo lleva a la cautividad de Babilonia (597-586).

En esta historia catastrófica, enredada de modo insoluble en la confusión de los pequeños estados sirios, y en la lucha de poder entre las grandes potencias, se cumplió con incómoda consecuencia el íntimo destino del pueblo judío: la transformación del estado, continuamente desgarrado y destruído, en una tenaz Iglesia, la transformación del pueblo en una comunidad ritual sin patria. Las etapas de este proceso interno están todas condicionadas por los golpes fatales de la política y son a veces la respuesta a éstos, pero entre unos

y otros están enlazados como el progreso de una decisión. En el culto sin imágenes que tuvo su centro en Siquem y en la idea de la alianza entre Jehová e Israel, cuyo más antiguo documento es el "Libro de la Alianza" (Exodo, pág. 20 y ss.), está señalado todo el camino del judaísmo.

En el año 841 un grupo de fanáticos bajo la dirección del profeta Elías derriba la dinastía nacional de Omri, que estaba ya en camino de unir de nuevo y fortificar a Israel y Judá. Esta revolución religiosa que se sirve del capitán Jehu, se hace en nombre del culto puro de Jehová, es decir según las ideas del poderoso profeta Elías, que inauguró la lucha contra el culto de Baal. Toda la casa real fué sangrientamente aniquilada. Pocos años después, también en Judá son muertos los sacerdotes de Baal, sólo que allí no realiza el cambio un movimiento revolucionario profético, sino el sacerdocio oficial, y él es quien cosecha sus frutos. El resultado es en ambos casos que el pueblo "hace la alianza con Jehová" y "se convierte en el pueblo de Jehová". Una iglesia sin poder político, pero concentrada alrede-

dor de una invencible idea de Dios, se constituye en medio de las

crisis políticas del Asia Anterior.

El siguiente paso acontece bajo el rey Josías, que en el año 638, después del asesinato de su padre, es convertido a los ocho años de edad en rey de Judá y como un instrumento en las manos de los sacerdotes. El impulso lo da de nuevo la doctrina pura de Jehová, que es expresada por primera vez por Amós y Oseas, y formada por Isaías en toda su dureza y magnificencia, y más tarde continuada por los profetas posteriores de acuerdo con los acontecimientos contemporáneos: Jehová es el dios único y celoso, que castiga a su pueblo pero nunca lo repudia; a los ojos de El el culto de Baal es un crimen; quiere ser venerado sin imágenes, tiene su trono en el templo de Sión y por eso es sólo Jerusalén el lugar de su culto. Este es el punto en que la doctrina de los profetas viene a coincidir con los intereses de los sacerdotes de Jerusalén. En el año 622 encuentra el Sumo Sacerdote Qiqiya en el templo el "Libro de la doctrina" y en este libro el rey y el pueblo hacen su pacto con Jehová. El culto es purificado según la nueva ley, la clase sacerdotal obtiene privilegios

como su custodio, los lugares de culto en el país son destruídos, los mandamientos de purificación son elevados a signos del pueblo escogido. El nuevo libro de la ley que traduce las exigencias morales de los profetas en un sistema de prescripciones rituales, adquiere su vestimenta histórica como palabras de Moisés a su pueblo antes de la conquista del país. Fué descubrimiento decisivo de De Wette (que significa el comienzo de la crítica bíblica moderna) que en el Deuteronomio tenemos el libro de la ley introducido bajo el rey Josías y que toda la historia legendaria, como también la de la conquista de la tierra prometida, y de la época de los reyes, fué reelaborada conforme a ésta. Sólo a partir del Deuteronomio existe el dogma judío de que este pueblo es el pueblo de Dios por excelencia, sin poder, pero puesto por encima de todos los pueblos, pisoteado, y, sin embargo, escogido "no por tu justicia, sino por el pecado de los paganos" (Deut. 9, 5).

El último y decisivo paso sucede en relación con el regreso desde la cautividad de Babilonia. En la escuela de los deuteronomistas, se reelaboran durante el destierro los antiguos textos, mientras que se llenan de teología, transformándose en teología histórica cuyo pensamiento central es el juicio penal de Dios. Ezequiel, menos profeta que sacerdote fanático, cuyo espíritu es una mezcla de éxtasis visionarios y de seco formalismo legalista, predica su teología absoluta de la omnipotencia de Dios, de la impotencia de la criatura, del honor de Su nombre como único sentido de la historia. Hacia fines del destierro, anuncia el Deutero-Isaías con fogosa lengua la ruina de Babilonia, la marcha victoriosa del "ave de presa de Oriente", es decir, el rey de los persas Ciro, y por medio de todo esto la magnificencia de Jehová que libera a su pueblo.

Como Ĉiro, el iniciador, dió la orden de que regresaran los judíos y se reconstruyera el antiguo templo (538 a. C.)—uno de sus numerosos edictos para la pacificación del imperio y para el ordenamiento jurídico de las diversas comunidades religiosas dentro del marco de su unidad—, el pueblo, nacionalmente desarraigado y teológicamente reconstruído, estaba dispuesto para su futuro destino: la transformación del pueblo de Israel en la realidad universal del

judaísmo. La reinstalación en el país y, en particular, el asunto de la construcción de las murallas del templo sufrieron de las dificultades del retorno. Quedaron atascados cuando la fuerte mano del rey de los persas faltó entre las confusiones de la época de Cambises y Darío. No por las propias fuerzas de los judíos regresados, sino por iniciativa de la comunidad que quedó en el destierro de Babilonia y por la presión que hizo el rey Artajerjes, se llegó al fin al orden en Palestina. El sacerdote Esdrás fué enviado con plenos poderes para introducir la ley de Jehová, a la vez "ley del Rey", es decir, ley imperial especial para los judíos en Palestina. Cuando fracasó en su primer ataque contra los matrimonios mixtos, ocasionó el envío de Nehemias, y éste se impuso como lugarteniente del Rey. Bajo él se terminó la muralla, el libro de las leyes de Esdrás fué promulgado y convertido en ley fundamental del pueblo judío (445 a. C.). Este libro de la ley respira el espíritu de Ezequiel; forma el final de la elaboración teológica del tiempo del destierro y lo tenemos esencialmente en los libros centrales de Moisés. Con su aceptación "con juramento" el judaísmo se convierte en comunidad de Jehová, el culto sacerdotal en Jerusalén en el centro metafísico de ésta, el ritualismo de la circuncisión, de la santificación del sábado, de las prescripciones sobre comida y purificación pasan a ser signos y medios de unión que abarcan a toda la diáspora. La afirmación de que la teocracia coincide con la dominación extranjera no sólo tiene aquí valor general, sino que ya lo significa con el acto de su fundación. Ni la patria, ni el pueblo, ni el estado y objetivos políticos concretos, sino una "Ley", y una doctrina de salvación forman la sustancia de la realidad del judaísmo; el pueblo está esparcido y sin derechos, el país es una provincia persa.

En Egipto, la teocracia es el resultado final de un desarrollo de varios milenios del imperio. En el Asia anterior es un producto marginal y a la vez un desperdicio, un complemento negativo a las fuerzas positivas que conforman este espacio. Pero precisamente por ello pertenece el judaísmo íntimamente a la temática histórica de este mundo del Asia Anterior en el que la fuerza no aparece ordenando y construyendo, sino siempre conquistando, y en el que tras cada vic-

toria se plantea la pretensión al dominio universal. Pues el oprimido corresponde a la dominación universal. Por todas partes vienen a caer en este espacio pueblos machacados, absorbidos, esclavizados. En el judaísmo esta negación ha adquirido valor positivo para la historia universal; se ha traducido en sustancia y energía religiosas. Los judíos son los esclavizados por excelencia. Lo son porque han afirmado y querido la servidumbre con la sacra seriedad de una decisión religiosa. Que la religión se libere del pueblo y se convierta en fuerza mágica autónoma que irradia de los lugares de culto, es un fenómeno general en el suelo tantas veces arado que el imperio persa hereda. Allí comienza el desarrollo universal de las culturas que Spengler llama "mágicas" y en las que, en lugar de la comunidad política y hasta de la nacionalidad, se impone la confesión de un Dios determinado y el espacio de irradiación de un determinado ritual. Los judíos no sólo fueron los primeros en realizar este proceso y en llevarlo hasta el fin, sino que también lo padecieron de un modo absoluto: por sí y por todo el mundo. En el mundo de los imperios mundiales edificaron el imperio mundial de los sin imperio, de los que son nulos políticamente.

La teología en la que esto se expresó comienza con los primeros profetas en el siglo viii y se continúa de modo magnífico conforme sufren experiencias históricas, es decir, oponiéndose a ellas radicalmente. Mientras que según la opinión de todos los otros pueblos sus dioses luchan junto a su pueblo contra los dioses extranjeros y en los casos peores son vencidos juntamente; entre los judíos, se desarrolla incómodamente el poderoso pensamiento de que Jehová ha llevado su pueblo a la tierra prometida y le ha dado la victoria sobre los enemigos, pero también ha llamado a los asirios para castigarlos por su impiedad y su impureza. Los paganos se jactan de que sus dioses son más fuertes, pero el vencedor es Jehová, que quiere castigar a su pueblo escogido. Puede aniquilar a este pueblo hasta dejar un pequeño resto, P^{ero} este resto basta para que de él salga el Salvador, el Mesías. No porque esté apaciguada su cólera ni sus mandamientos cumplidos, sino por ^{el hono}r de su nombre que aniquilará al fin a los paganos y levantará a su pueblo. Cuanto más duramente golpea, tanto más cerca está el fin, la

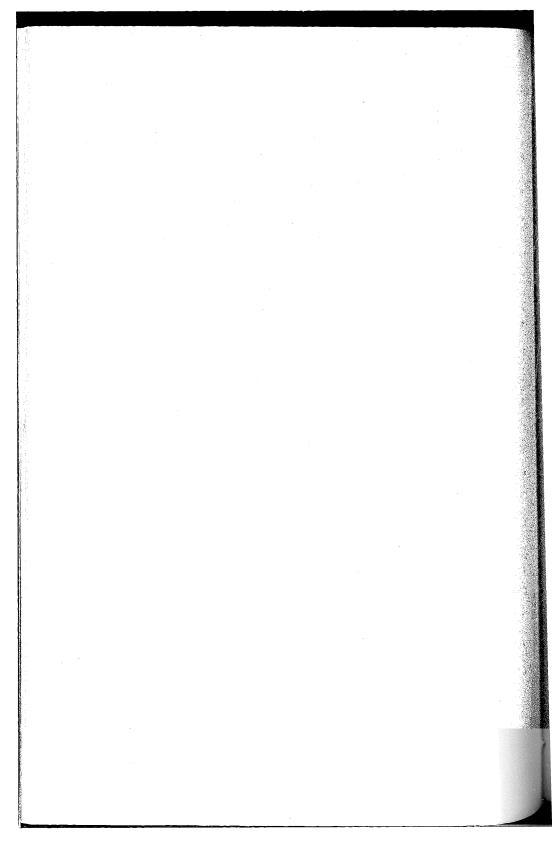
victoria. Israel es el "siervo de Jehova", su profeta entre los paganos. Que sufra los más duros ultrajes es la señal de que ha sido escogido entre todos los otros pueblos y que le han sido dados todos los tesoros del mundo. Esto es abismal, una de las profundidades abismales que un pueblo ha tenido que soportar sustituyendo a los demás para que se agotara toda la desesperación y toda la salvación del alma humana. Nietzsche lo ha reconocido acertadamente; lo que entonces vino al

mundo y forma la experiencia primaria judía es el pecado.

Los dos últimos temas que hemos tocado en este capítulo, a saber, el imperio persa y el judaísmo, se salen de la historia de Asia anterior, esto es, nos meten en la historia de Europa. El símbolo de ello es que en su construcción interviene el profetismo: allí, Zoroastro; aquí, la serie de los profetas del Antiguo Testamento, desde Amós hasta el Deutero-Isaías. Egipto ha sido hasta el final centro en sí y mundo cerrado. Los griegos lo han visto siempre como país de las maravillas y como antítesis de su propio ser, es decir, estéticamente. Pero Asia opera—y de modo duradero—en la conexión causal de la historia de Europa. Con el imperio universal de los persas, está relacionada Grecia desde su cumbre hasta el fin de su historia. Pero el profetismo judío, su absoluta idea de Dios, su doctrina de salvación, su ética de arrepentimiento y su trascendencia velada desde este mundo, se ha convertido, a partir del Nuevo Testamento, en Antiguo Testamento, desde el cumplimiento en promesa. Aquí ha ocurrido el más grande milagro de transformación. Del pecado nació la salvación. De la sequedad el grano de simiente, y el Salvador, que se levantó en medio del judaísmo, despertó a Europa, cuando los dioses murieron, a su segunda vida.

IV

LOS DOS GRANDES MITOS Y EL PROFETISMO



MATRIARCADO Y PATRIARCADO

"Varios caminos recorren los hombres", dice Novalis, comenzando el primer capítulo de sus Aprendices en Sais. "El que los sigue verá surgir maravillosas figuras que parecen pertenecer a aquella gran escritura en cifra que se ve por todas partes, en alas, cáscaras de huevo, en nubes, en la nieve, en cristales y en formaciones pétreas, en las aguas heladas, en el interior y exterior de las montañas, de las plantas, de los animales, de los hombres, en las luminarias del cielo, en discos agitados y arañados de pez y vidrio, en las limaduras alrededor del imán y en las raras coyunturas del ocaso. En todo esto se presiente la clave de esta maravillosa escritura, la gramática de la misma; sólo que este presentimiento no se adapta en ninguna forma bjada y parece que no quiere ser una clave más alta. Parece haberse derramado por encima del sentido de los hombres un Alkahest. Sóle momentáneamente, parece que se concentran sus deseos y sus pensamientos. Así surgen sus presentimientos, pero al cabo de poco rato todo flota de nuevo, como antes, ante su mirada..."

El romanticismo es siempre un mundo secundario de pensamiento. Pero cuando es tan grande como en Novalis, está detrás de él claramente visible el primitivo saber del que bebe con ansia de cada gota: el saber acerca de los cursos naturales de la tierra y del alma, el saber sobre las fuerzas maternas que envuelven lo no nacido, lo concebido, pero también lo nacido y hasta lo dormido, el saber sobre el círculo eterno de la vida hacia sí misma a través de la muerte, que a la vez es un ciclo de la muerte a través de la vida. Este mito de la madre y la tierra, de la muerte y el renacimiento, es buscado en todos los presentimientos del romanticismo y se expresa incluso en sus más espirituales sutilezas. El romántico sabe bien que los odres

de la cultura moderna con los cuales coge el agua de la fuente no están hechos para aquellas verdades. Se hace a sí mismo la objeción (Novalis la hace inmediatamente en este pasaje) de que se tiene tal saber o de que se ha perdido por una inteligente ininteligencia, y en ambos casos es buscado en vano. Pero como el romántico dedica toda su vida desocupada, inactiva e irónica, al negocio del presentimiento y no sólo aprende a recibir el secreto resultado de sus sentimientos, sino también la contemplación de sus sensaciones corpóreas en la refinada lengua conceptual de su filosofía, consigue en el mejor caso, al menos, traer a su conciencia un resplandor de la sabiduría primitiva y hasta vivir con ésta. La regla plena de los ciclos naturales la sabe sólo quien está en ellos: la mujer madre, el pueblo agricultor, y no el hombre intelectual, especialmente el romántico que oscila entre todos los polos. Pero en la delicada construcción de las cosas naturales, en un cierto lineamento que está puesto en aquéllas, se han grabado las fuerzas y ritmos que actúan continuamente. Allí puede reconocerlas el ojo, aunque el oído ya no perciba los ritmos, y es una profunda modestia de Novalis que se atenga a esta "escritura cifrada".

Sea, pues, permitido comenzar este capítulo con un romántico, no como si confundiéramos la filosofía romántica, cual ella hizo de tan buena gana, con la sabiduría primitiva, que como una trama de hilos de plata está infiltrada en la vida cercana a la tierra, pero quizá aquélla señala al hombre moderno el camino de lo primitivo mejor que una especiada erudición que, porque anda traficando con mitos y costumbres, cree tener los orígenes en las puntas de los dedos.

Todo pueblo que se ha vuelto sedentario sabe de la fecundidad de la tierra. Cuando se ha recogido la cosecha y se ha roto el rastrojo, la gleba está negra y vaporosa, cansada y fresca, vieja y joven, como siempre. Permanece silenciosa y, sin embargo, se vuelve cada vez más elocuente a medida que son colocados en ella más granos para que crezcan, y más muertos para que descansen. Pues la vida es una casa que se construye hacia abajo: arriba están siempre aproximadamente los mismos, pero los pisos hacia abajo son cada vez más.

Pero quizá esta idea es completamente falsa, es decir, pensada abstractamente desde la vida. Para nosotros, indoeuropeos que hemos pasado por Homero, por Roma y por el cristianismo, y, además, nos hemos ido cargando diariamente, es tan difícil pensar desde la muerte, desde la noche y desde la tierra, que se debe ser un romántico para, como Görres, llamar a la noche madre de todo lo creado, y decir de ella que ha existido antes que el día. Quizá no hay ninguna diferencia entre la simiente de la que la tierra hace crecer el tallo y el fruto, y el muerto en lugar del cual aparecen a la luz (como decimos los incrédulos) las generaciones vivientes. A través de las creencias de todos los pueblos, o digamos de todos los pueblos agricultores, se desarrolla tan uniformemente la idea, que no puede haber sido "prestada" o "recibida", sino que en todas partes ha de haber sido sentida como primitiva: la idea de que de la tierra viene el alma humana, a la tierra regresa, y la tierra la da de nuevo a luz en nueva figura humana (v. A. Dieterich, Madre Tierra, p. 27 y ss.). También donde los grandes dioses del cielo y de la luz reclaman para sí el señorío y la conciencia de los hombres, como en la mayoría de los pueblos indoeuropeos, se cree en la madre tierra con firmeza, como santificadora, fecunda, materna (v. J. Grimm, Mitología alemana, I, 207). Sólo que esta fe queda callada en tinieblas por respeto a los misterios de la maternidad; pero en las costumbres populares emerge por todas partes y en fórmulas y oraciones de juramento resurge con gran fuerza.

En el ciclo de simiente, florecer, fruto y simiente, en el ciclo de nacimiento, vida, muerte y nacimiento, se le muestra al sentimiento piadoso la maternidad de la tierra, lo telúrico de la madre. Que arar es engendrar, la siembra, concepción, no es una imagen poética, sino tealidad inmediata; las palabras son en muchas lenguas, y todavía en el griego de los trágicos, las mismas o semáticamente emparentadas. Que el acto sexual realizado sobre el campo labrado haga crecer la simiente no es un reflejo simbólico, sino un sacramento, cuya

realización a la vez significa y causa. El ciclo del crecimiento de las plantas y el de los nacimientos es el mismo, y lo mismo son todos los cambios e innovaciones que van

pasando por las tinieblas y disfraces, el día, la luna, el año y todo el ciclo vital, en pequeño y en grande. Pero la cuestión más profunda es en qué fase de su rotación estos ciclos obtienen el imperceptible impulso que los mantiene en movimiento. Y en este punto el hombre moderno seguramente que se equivocaría al adivinarlo. Pues considera el rápido acto generacional, la fuerza desgarradora del arado o los gestos del sembrador, el asalto viril y el hecho súbito, las fuerzas activas, e incluso generadoras, y la tranquila, receptiva y soportada formación sólo como una consecuencia. Cree completamente en serio que están encadenadas con una fácil causalidad hecho y hecho, día y día, hijo y padre, y que la tiniebla materna sólo forma el espacio a través del cual son enviadas las consecuencias. Pero lo que sucede es lo contrario, pues en verdad que la fértil es la tierra y la que da a luz la madre. De la oscuridad que absorbe en sí el día nace el día nuevo, y en la muerte, en cuyo seno se vuelve a hundir la vida, está el origen de la vida nueva. Eterna y fecunda es sólo la tierra y el seno materno y "la noche ha existido antes que el día".

Lo que J. J. Bachofen, que vió el primero su ley y su destino histórico, llama "matriarcado" no es, mucho cuidado, una simple forma de organización de la familia y de la sucesión de generaciones que surge en unos pueblos y en otros ha retrocedido o se ha quedado rudimentaria, y en su lugar suele normalmente aparecer con cambio de signo el patriarcado. Sino que el matriarcado es una visión del mundo (aquí se justifica esta palabra que perseguimos a muerte), es decir, un modo total de ver el mundo, de explicarlo y de existir con un conocimiento de lo esencial del mundo. Es una cuestión particular de la ciencia de la antigüedad y de la etnología en qué medida mayor o menor existen en los diversos pueblos instituciones matriarcales—unidas a la ginecocracia o muy separadas de ésta (pues ambas cosas ocurren)-y por cuanto tiempo se han mantenido en época histórica, ora en su derecho político, ora sólo en el recuerdo. La tesis de que el matriarcado sea una etapa necesaria en el desarrollo social de todos los pueblos, desde luego que no se puede sostener. Pero no es esto lo esencial en el descubrimiento de Bachofen. Incluso, aunque en algunos pueblos no hubiera existido nunca un matriarcado con la significación de fórmula completa de organización social, existiría el hecho de que Bachofen, como dice hermosamente Bäumler (*Introducción a la obra de Bachofen*, p. CCLXXXII), "ha enriquecido con la categoría de la madre", la filosofía de la historia.

Pues se trata de que durante milenios había vivido un mito, no en todas partes, pero sí en puntos importantes del mundo histórico, y aun cuando había sido oprimido, rechazado, expulsado, no estaba muerto, sino que seguía actuando de modo subterráneo: un mito basado en la existencia de la mujer madre. La tierra, la profundidad, la noche, la muerte, son las potencias productivas en las que cree este mito; el devenir sin hechos, la vuelta cíclica de los fenómenos, el destino mudo, inevitable, benévolo, son las formas de pensamiento en que piensa. También así, tomado como mito, es completamente incomparable con las visiones del mundo que lo han rechazado y disuelto en la historia del espíritu. Y del mismo modo que el llamado matriarcado no es un patriarcado con insignias cambiadas, tampoco la luna y el sol, la noche y el día, la tierra y el cielo, los dioses ctónicos y olímpicos son posiciones recíprocas en un plano ni las dos partes de una alternativa cualquiera. Sino que el mito matriarcal está por esencia en un estrato siempre más profundo, en lo indecible y por eso también inabarcable. Comprende e ilumina todas las esferas de la naturaleza y de la vida humana, a partir de una tealidad que por sus principios es eterna mientras nazcan hombres, y de la que fluye toda la historia como una lluvia. Pero lo que a él se opone son siempre sólo tesis que, por fuertes y conscientes que se presenten, se plantean como empeño y opinión; sólo como puntos de vista que tienen validez histórica, mientras que la tierra, la muerte y la maternidad son sencillamente los puntos de descanso.

Glauco, el licio, responde al griego Diomedes a la pregunta de qué estirpe es la suya, con la comparación de las hojas en el bosque (*llíada*, VI, 145 y ss.). "En boca del licio", observa Bachofen a este punto, "la comparación tiene una significación doble... La hoja no es la que engendra a la hoja, sino que el común generador de todas las hojas es el tronco. También así son las generaciones de los hombres según la institución del matriarcado. Pues en éste el padre no

tiene otra importancia que la del sembrador que, una vez que ha esparcido la simiente en el surco, desaparece de nuevo. Lo engendrado pertenece a la materia maternal que lo guarda, lo saca a la luz y lo alimenta. Pero esta madre es siempre la misma, en último extremo, la tierra, cuyo lugar toma la mujer terrenal en la serie total de sus madres e hijas... El hijo del padre tiene una serie de antepasados que no están unidos por ninguna conexión perceptible para los sentidos: el hijo de la madre a través de las distintas generaciones tiene una sola antepasada, la madre tierra... El licio que debe nombrar a sus padres se parece al que quisiera emprender el recuento de las hojas del árbol caídas y olvidadas... Justifica el modo de ver licio al señalar su coincidencia con las leyes naturales de la materia y reprocha al patriarcado griego su alejamiento de las mismas".

Es una de las tesis de este libro que las religiones históricas están enlazadas a la subsistencia de los imperios, o dicho de modo más general, a la subsistencia de las situaciones políticas en las que surgieron. Tómese la palabra "religión" en sentido literal y se encontrará esta tesis más comprensible de lo que a primera vista parece. "Ligamentos" son las religiones históricas no sólo en sentido inmanente, sino también en transitivo. Una liga es un acto de reunión y enlace, un vínculo efectivo que se fija con duración; de modo religante obra sólo mientras se mantiene firme, y de otra parte el vínculo es ilusorio cuando lo ligado mismo se suelta y desata. Las religiones históricas están por consiguiente completamente ligadas a los imperios cuya "ligazón" son; y sucumben cuando éstos sucumben. Por eso son -exceptuando imperios de la permanencia como el egipcio-verdaderos fenómenos históricos, cuya vida está medida con algunos siglos. Esto ocurre con la religión persa, que surge y cae con el imperio persa: el cuadro allí sólo se complica por el hecho de que al primer imperio persa de los Aqueménidas le sigue en el III siglo de a. C. el segundo de los Sasánidas, que volvió a la religión de Zoroastro, la coleccionó en el Avesta y la convirtió también en la religión oficial y organizada del nuevo imperio. Esto se puede decir también de la religión griega, que adquirió validez con la polis, realmente como vínculo de ésta, y desapareció al mismo tiempo que ella. Esto ocurre también con la religión romana, cuya creación se puede fijar claramente en la época de los últimos reyes y en la que nadie más creía en el siglo de Sila y César, cuya vida, por consiguiente, se midió por los siglos de la república. Cuando las religiones se liberan de la realidad política y de los pueblos cuyo vínculo son, y se vuelven teocracia como en los finales de Egipto, consiguen—se podría decir con Hegel—una eternidad mala; perduran, pero sólo en cuanto se vuelven objetos del movimiento histórico o antagonistas de él.

En todo caso, hay en el término "religión" algo completamente diverso de las religiones históricas concretas, y sería sumamente curioso que un concepto de carga tan pesada no abarcara de modo relacionado varios términos diversos. Pues existen los grandes mitos que brotan completamente en medio de lo humano, donde apenas hay todavía ninguna alteración del movimiento histórico, y desde allí piensa el mundo entero con simplicidad e imponiéndose lo siente y lo vive. Uno de éstos, que nos es importante como sustrato del espíritu europeo, lo tratamos en este capítulo. Otro sería, por ejemplo, el totemismo, que en todo caso, como el matriarcado, sólo ha llegado a ser para la etnología positivista un sistema de la formación de tribus y de la organización matrimonial, pero que en realidad es un mito humano de primera magnitud, que se impone a enteros continentes.

Además, hay bajo el término "religión" las grandes creaciones de una nueva existencia humana que están ligadas a los nombres de los fundadores de las religiones universales. En ellas, mediante una íntima concentración de fuerza metafísica, un ascetismo extremo, una muerte en sacrificio, se crea nada menos que una nueva figura del hombre, tan fuerte y unívoca, que se impone duraderamente al mundo, lo cual sólo alcanzan formaciones de la naturaleza, y que, como se dice en San Pablo "todas las cosas le sirven para lo mejor". El símbolo de esto es un cambio en el pensamiento, una metanoia, que se extiende en profundidad por la existencia entera y que no es en primer lugar opuesta a lo viejo, desvalora, invierte los valores, pone encima lo que antes estaba en lo más bajo, sino que ante todo

por un feliz hallazgo descubre un nuevo punto en la existencia del hombre que hasta entonces había estado sin ser visto, recubierto, viviendo por encima de él. La mayoría de las veces los maravillosos descubrimientos de los fundadores de religiones se nombran con términos antiguos para hacerse comprensibles a los conquistados; como ruptura con el mundo, como cambio de la voluntad, como penitencia, muerte o inmersión. Pero lo importante no es nunca lo negativo, sino el hallazgo positivo, y el arrancarse del mundo que es exigido obtiene su entido sólo por la preciosa perla que se gana en posesión eterna. Una salvación superior a todas las posibilidades terrestres de felicidad, un camino de todos los caminos, una verdad pura y simple, una ganancia indescriptible de realidad interior, es sencillamente indicada, y alrededor de este nuevo centro se ordenan todas las cosas de modo tan sin condiciones, que la vieja vida, aun cuando fuera el más poderoso imperio, se vuelve como lejía turbia, y sólo la nueva salvación opera como un claro cristal.

Tan pronto como de la palabra y milagros del fundador resulta una fe determinada, una determinada doctrina, o incluso una iglesia, se ponen envolturas cada vez más espesas alrededor del núcleo, y es entonces difícil de reconocer que no sólo influyen en la conexión causal de la historia las formaciones concretas de la religión, sino además de ellas, también el cambio originario que provocó el fundador y la nueva realidad del hombre que él engendró: mucho más amplia y duradera que aquella misma, a saber, como ley fundamental de todo un continente y como fundamento determinante de la existencia de millones y millones de hombres, como norma de lo que debe ser considerado pecado, muerte, salvación, fin y virtud. Así influyó Buda; entre las varias formas del budismo que han penetrado en todos los grandes imperios asiáticos, está la realidad de que Buda ha engendrado el mundo y los hombres que se llaman "Asia". Y así es el cristianismo, a través de todos los cambios históricos de las doctrinas e iglesias cristianas, el verdadero origen y la ley que durante siglos sostiene al ser occidental.

Pero volvamos al mito de la madre tierra. Quizá en los milenios prehistóricos el culto de la "Magna Mater" ha pasado desde sus

países de origen en Asia, donde se cultivaban plantas, a los pueblos totemistas de cazadores, incluso de Europa: esto sería la primera gran religión que anduvo sobre la tierra, y las estatuillas prehistóricas de mujeres serían sus hitos. Pero ya lo hemos dicho: no es necesario suponer para estos pensamientos primarios préstamos, desplazamientos y difusiones. Y en todo caso, no podría hablarse de que con esto hubiera sido "fundada" una religión; todo el conjunto queda apresado en la oscuridad y en el modo de acontecer histórico de la prehistoria. Desde entonces, se extiende por amplios territorios el mito de la tierra que da a luz, de la luna actuante, de la esencialidad y fuerza de los muertos y del derecho de la madre. Este mito no es ningún sistema unitario de pensamiento. Es muy viajero y multiforme, ya por el hecho de que los dioses y espíritus que se alojan en la tierra son todos por esencia sedentarios, y, por consiguiente, llevan de valle a valle, de lugar a lugar, nombres diversos y sólo rasgos determinados en cada país. Pero como el mito de la madre tierra surge en un eterno centro de lo humano, su lógica no es sólo absolutamente dominante, sino también muy uniforme. Sus motivos fundamentales resuenan por todas partes. Én pueblos bien dotados se comprenden muchas veces en símbolos que tienen valor de eternidad. Bachofen ha reunido y explicado tales símbolos en la Simbólica Sepulcral de los Antiguos; el huevo de dos colores, la rueda que gira sobre sí, Ocnos el soguero, que trenza eternamente una soga que por el otro extremo va comiéndose el asno, y muchos otros. Mas donde incluso no toman forma de imágenes, tales representaciones se mantienen ante los ojos o al menos están prontas en nuestro ánimo. Se imponen porque en todo lo nacido y perecedero, pero incluso en todo lo eterno y que da a luz, pesan estos mismos ritmos y ondas a través de la muerte: en la hierba y en la vida de las generaciones, en la luna y en la mujer.

Y que se piense: este mito es verdadero, de ciclos de esta clase está construído el mundo en pequeño y en grande. Incluso, la persona más libre y el estado más soberano no extinguen esta estructura fundamental del mundo materno, sino que permanecen presos en él y lo llevan en su seno. Es verdad, pero con una corrección. De ci-

clos de esta clase estaría construído el mundo si no existiera el hombre y el hecho que establece un comienzo nuevo. El nacimiento de Apolo del seno de la madre nocturna Latona es para Bachofen el caso límite no sólo del matriarcado licio, sino de todo matriarcado. "La luz matinal nace de la noche y todavía no ha vencido esta vinculación materna, a la cual escapa por completo a la altura de su curso diario, en aquella hora temprana... El principio ginecocrático domina por consiguiente también a Apolo". Pero el desarrollo helénico continúa adelante, "libera el principio luminoso de tal vínculo nocturno", y progresa desde el vínculo exclusivamente materno al también exclusivamente paterno. "Este es el grado supremo y délfico de la naturaleza de Apolo... ante él cae en ruina la ginecocracia, como grado superado de vida".

Esta es la lucha de los dos grandes mitos: el comienzo de Europa se desarrolló de manera definitiva y ya para siempre. Esto, desde luego, no quiere decir que la lucha no se haya trabado en otros lugares, y tampoco que no pueda volver a arder en el futuro. Pero la historia está hasta tal punto bajo la ley de la individualidad y facticidad, que en ella no se trata sólo de principios generales y su contraposición, sino siempre de potencias particulares y decisiones prácticas entre ellas. En este sentido la lucha de los dos grandes mitos al comienzo de la historia de Europa fué realizada y decidida, de modo válido realmente, pero en la particularidad de un acontecimiento histórico—es decir, para nosotros, de modo definitivo.

Fué llevada a cabo como lo son las luchas entre potencias iguales: no de un golpe sino con muchos golpes y contragolpes, y no de manera que uno de los dos contrarios fuera aniquilado, sino de forma que la derrota se hizo fecunda en la victoria. Egipto y las religiones de Asia Anterior, están antes de la gigantomaquia; dioses ctónicos, cultos lunares y representaciones matriarcales, están presentes allí como potencias, que existen lo mismo que los duros dioses de la tormenta, de la guerra y del honor nacional. Pero los pueblos indoeuropeos que alrededor del 2000 comienzan a penetrar en Asia Anterior y en el Sur de Europa, no sólo traen en variadas figuras a su Zeus, el claro dios celeste, sino además una fantasía religiosa creadora y una fuerza de entusiasmo que no tiene su igual en las culturas antiguas. Sus dioses son siempre potencias de todo el mundo, en oposición a los dioses exclusivamente tribales de los semitas y a las divinidades ligadas al lugar del espacio mediterráneo. Son todos esencialmente fuerza, fuerza omnipotente: este atrevido universalismo y la apasionada intimidad con que se piensa la grandeza de los dioses es el más importante legado de los pueblos indoeuropeos; la inaudita fuerza formal de sus lenguas está relacionada con ello del modo más íntimo.

En el mito de los dioses de la luz está de antemano dibujada desde el comienzo la lucha con los demonios. Que se lancen a la lucha en cuanto tropiecen con un mundo de divinidades extrañas está por consiguiente predeterminado, de la misma manera que el espíritu de los pueblos indoeuropeos, mientras ocurren estas gigantomaquias, estará abierto y atendiendo a las más extrañas potencias y voces; pues tan esencial como la fuerza de penetrar es para él la capacidad de dejarse penetrar. Así se llega a la ondulante situación que hace la historia de los dioses del antiguo Occidente tan rica en figuras válidas y en decisiones definitivas, así se llega también a los grandes retrocesos en los que vuelven a surgir los dioses de la tierra y de la noche, y así también a las fecundas interpretaciones y transacciones entre ambos mitos, o dicho de manera más general: entre medida v desmedida, figura y embriaguez, apolíneo y dionisíaco. La plenitud de figuras de la religión griega es el resultado inmediato, pero el mediato es Europa misma. Pues Homero, no sólo les creó a los griegos sus dioses, sino también aquella liberación del espíritu y aquella soltura del hombre frente a la oscuridad que ha hecho posible por primera vez a Europa con todo lo que así se llama, con tragedia v filosofía, con libre responsabilidad de la persona y orden varonil de la tierra.

EL MUNDO MEDITERRANEO DE ASIA MENOR

El escenario en que se realizó esta lucha de los dioses es el mundo mediterráneo y asiánico*, y esto da a esta zona un peso de primera categoría en la historia universal, aunque (o más bien, precisamente por eso) nunca estuvo reunido como unidad y potencia que hubiera podido ser abrazada de un golpe, y actuó más absorbiendo, transformando y reaccionando, que formando y resistiendo fuertemente. Es un mundo de muchas islas, penínsulas, mares interiores, estrechos, promontorios y golfos; empleando una palabra universal, lo que los tácticos llaman un país recortado; colocado entre los grandes imperios y señalado para que fuera libre su efecto propio por el hecho de que aquellos habían luchado entre sí y se había neutralizado; en sí mismo enormemente relacionado, de libres pasos y rico en tráfico; espacio en el que todo irradia, incluso lo que no es luz concentrada y ni siquiera luz en absoluto, y en el que mucho sólo existe por el hecho de que irradia.

La frontera del Nordeste de este mundo es Armenia, el país alrededor del lago Van, que se llama entre los egipcios Nairi y entre
los asirios Urartu, y que hasta el final tuvo importancia en la historia de los asirios como tenaz enemigo de su supremacía. Hacia el
Oeste forma toda la población de Anatolia, antes de la penetración
de los semitas y de las irrupciones de los indoeuropeos, una unidad
de raza, de espíritu y de lengua, aunque distribuída en muchas tribus y pueblos. Pero la unidad hacia el Oeste va claramente más allá,
abarca las islas plenamente, incluso la vieja Creta, y se extiende hasta la península de los Balkanes; desde luego, que desde el punto de
vista de la antropología, la tesis de los griegos sobre una población

^{*} En vez de asiático, preferimos emplear la voz asiánico para expresar el mundo mediterráneo del Asia Menor, de que se habla en este capítulo, y distinguirlo del resto de países asiáticos. (N. del T.)

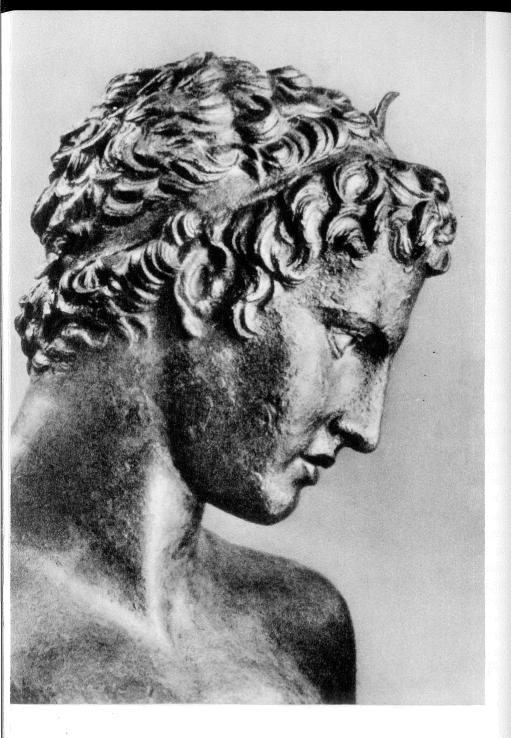
primitiva que llenaba todo el mediterráneo oriental, y que ellos llamaron carios o léleges, se podría comprobar; ella es segura en cuanto a la lengua, pues nombres de lugar, de río, de montaña, y otras palabras, muestran la misma formación por todas partes; y con toda seguridad en cuanto al espíritu, en especial en cuanto a los dioses y cultos. Existe, según se ve cada vez más claro, antes del inicio de los movimientos históricos, un estrato común a todo el Mediterráneo, desde Italia, e incluso desde España, hasta Asia Menor, sobre el cual sólo se disputa todavía la orientación de las tendencias culturales.

En este mundo están en su casa los dioses del nacer y del perecer, de la tierra y del crecimiento, de la maternidad y de la sexualidad, que a causa de la marcha de la historia de Europa se han convertido en el estrato inferior de ésta. Ellos y sus cultos llenan este mundo como una caterva de seres emparentados; efectivamente, todos están investidos de aquella sustancial igualdad que el mito de la madre y la tierra presta a todas sus figuras. Se asientan en árboles, cuevas, montañas, ríos y fuentes, nunca figuras del todo sino más bien vida, según hablamos de una "vida de la naturaleza", y por consiguiente fluyendo fácilmente y saltando unos a otros, transformándose fácilmente, y, sobre todo, metiéndose como el aire en toda lengua extranjera. Todo pueblo que entrara y que se apoderara de los lugares del culto, o sólo llegara a sus cercanías, era infectado por ellos, acomodaba estas divinidades asiánicas a su lengua y las explicaba. Pero el contenido seguía, y así toda la vida histórica en este espacio, durante dos milenios, se mantuvo en la órbita del modo de ser asiánico-mediterráneo. Los hititas están plenamente en él, pero también las religiones semíticas toman muchos elementos asiánicos; sólo así se explican los cultos orgiásticos y los añadidos místicos en la religión de los fenicios y de los sirios semitas, pues ambas cosas son esencialmente extrañas a la religión semítica en su origen. Ante todo, los griegos han absorbido profundamente aquel espíritu mediterráneo. Pues, aunque un dios a quien la Gran Madre Tierra da a luz en Creta se llame Zeus, él muere anualmente y se enseña su tumba: tanto cambió en el fondo en el extraño ambiente el claro y eterno dios del cielo.

Las divinidades del mundo asiánico-mediterráneo son potencias de la vida terrena y del crecimiento de las plantas, que florecen y se marchitan como éstas, presas de la naturaleza y de sus ciclos. O son dioses oraculares cada uno unido a un lugar santo determinado en el cual se abre la tierra. Toda la costa de Asia Menor y las islas están llenas de tales divinidades proféticas. Por los griegos fueron más tarde reunidas bajo el nombre de Apolo, y por eso algo del Oriente se ha pegado hasta lo último a este dios, el más griego de todos. Pero sobre todo, son divinidades femeninas, madres o amantes, señoras o hetairas del hombre. Cibeles, la gran diosa de las montañas, en la primavera, cuando la vida natural despierta, marcha por las selvas de la montaña, llevada por leones o panteras, con su comitiva de fieras y coribantes. Se casa con el dios del cielo o con el hermoso Atis; las orgías de los coribantes repiten la alegre fiesta de las bodas y después del luto de la naturaleza que se marchita y muere cuando el jabalí mata a Atis. La diosa madre y su amante que muere cada año se halla también en Biblos; sobre todo desde allí penetraron los cultos extáticos y sensuales de Asia Menor en la religión de los semitas. Se halla en Chipre; en la cultura mixta de esta isla se funde por primera vez la Afrodita de los primitivos griegos, y luego la Astarte de los fenicios, con la viejísima gran diosa, que era de origen asiánico, pero que muy pronto se había llenado de elementos babilónicos. Se encuentra, en figura de particular riqueza, en Creta; allí da a luz la Gran Diosa de la Tierra en una cueva al dios celeste. que muere todos los años, si bien los curetes con ruidosas danzas armadas intentan protegerlo de las celadas de potencias enemigas. Se encuentra absolutamente en todas partes en el mundo asiánico-mediterráneo, casi siempre rodeada de los mismos animales sagrados, a saber, palomas y peces, que a partir de allí han entrado desde luego en las religiones semíticas. Y los cultos que están unidos a su servicio tienen siempre el sentido de que el hombre se coloca en la marcha cíclica de la naturaleza, realiza con ésta tanto lo que excita como los períodos de calma, y tanto de lo uno como de lo otro saca sus éxtasis, hundiéndose con su cuerpo en ellos. Prostitución masculina y femenina, automutilación y castración, como según el mito la prac-



JOVEN DEL PARTENON. Hacia el 500 a. de C.



Cabeza del joven de maraton. Hacia el 400 a. de C.

ticó Atis en el culto de la gran madre, son las cimas del culto que los hombres rinden a la diosa.

Este espacio del Mediterráneo oriental, a cuya esencia corresponde no ser nunca un todo, sino siempre un sistema de relación entre muchos puntos, no ser nunca un mundo cultural cerrado, sino siempre la esfera de irradiación de costumbres, halló durante algunos siglos un centro y con esto adquirió una existencia histórica universal, no sólo como medio que influye, sino como potencia que domina activamente. Pero incluso esta fase histórica del antiguo Mediterráneo sigue fiel a la ley de su espacio, pues no se trata en ella de la construcción de un orden de poder espacialmente cerrado y dispuesto duraderamente, sino de una red audazmente lanzada y tercamente mantenida de relaciones comerciales y de dominio no por un imperio, sino por una talasocracia, no por una de aquellas culturas que "surgen del mar como continentes", sino por una civilización delicada, lujosa, muy pretenciosa y muy influyente: se trata de Creta.

En tiempos antiguos, esto es, hasta el final del III milenio, es esta isla simplemente una parte del mundo mediterráneo. Bajo los palacios de Knossos y Festo, y en otros lugares de la isla, hay hallazgos que nos llevan muy arriba del IV milenio, o quizá más allá. Pero la cerámica, las formas de casa, y desde fines del IV milenio los utensilios de cobre de Creta, apenas se diferencian de modo perceptible de los hallazgos que se extienden por todo el territorio; únicamente el comercio con Egipto desde muy temprano importa aquí más que a otras partes objetos de cultura más desarrollada, como cilindros de sello y figuras de marfil. Todavía en todo el III milenio, en el Minoico primitivo de Evans, domina una civilización muy uniforme desde el interior de Asia Menor y Chipre hasta Etruria. Los puntos más adelantados de este mundo son entonces más bien Troya, debido a su posición clave, en el Norte, y las Cícladas, especialmente Melos, rica en obsidiana.

Pero poco antes de 2000 comienza la fuerte ascensión que realza a Creta muy por encima del nivel cultural del mediterráneo oriental. Los más antiguos palacios de Knossos y Festo se construyen hacia esta época, con una arquitectura complicada y hábil, con colores ale-

gres, claros y sencillos, que no son castillos sino cómodas viviendas y sitios para el culto. Hacia 1900 está el florecimiento del estilo que designamos, por la cerámica fina y de brillantes colores, de Kamares; los hallazgos de tales vasijas en las tumbas de la dinastía XII hacen posible fijar la fecha. Este comienzo nuevo permite suponer la aparición de un nuevo estrato de invasores, que deben haber caído sobre la isla hacia fines del III milenio. Y entonces comienza, aunque sin que se marquen acontecimientos claros durante todo su curso, la historia particular e individual de Creta en el espacio mediterráneo, y desde luego comienzan también los muchos problemas insolubles de esta historia, la cuestión del origen de la capa dominante la causa de la catástrofe que interrumpe en medio la historia de Creta, y hasta sobre la naturaleza del señorío que se ejerció desde Creta.

Pues, hacia 1700, la isla es alcanzada por una catástrofe que no será inteligible mientras no podamos leer la escritura cretense. Los viejos palacios se derrumban y son saqueados, pero pronto se levantan sobre sus cimientos otros nuevos, mayores y mucho más ricos. ¿Fué esto un fenómeno natural? ¿Un incendio? ¿Se trata de un simple cambio del estilo? ¿O es una invasión de conquistadores extranjeros? Estas preguntas hoy todavía no se pueden responder sino con suposiciones. Si entonces los "kafti"—lo cual, al menos, es una hipótesis fundada—entraron en la isla y sometieron en su mitad oriental a la población primitiva, no se debe, en todo caso, tratar de una migración, sino de una de aquellas pequeñas bandas de audaces empresarios que aparecen tantas veces en la historia primitiva de los países mediterráneos y, en este caso, naturalmente, de marinos, que tomaron para sí los puntos clave y las riquezas de la isla y organizaron el comercio marítimo en gran estilo: sería, por consiguiente, un cambio en el estrato dominador. El desarrollo cultural de la isla no experimenta con la violenta invasión, interrupción alguna. Muestra en mano de los nuevos señores un repentino ascenso, sobre todo un refinamiento y un progreso en gracia; también algunas novedades esenciales, pero ningún corte. Como los palacios se enlazan a los antiguos planes constructivos, pero se reconstruyen mucho más

magníficos, también el estilo continúa la época anterior a 1700, como un período tardío floreciente, y con perfecto dominio un estilo inicial, pero ya decidido. En particular, los cultos de la isla fueron aceptados plenamente por la nueva capa dominadora.

No sólo la coincidencia cronológica de los acontecimientos, sino No sólo la coincidencia cronológica de los acontecimientos, permiten supotambién ciertas noticias de los documentos egipcios, permiten suponer que la aparición de los kafti en Creta está en relación con el movimiento de los hicsos contra Egipto. Pero de todas maneras movimiento de los hicsos contra Egipto. Pero de todas maneras contra tomó una parte esencial en la caída del predominio de los hicsos. La reina de Egipto reunió en Creta a los refugiados egipcios y organizó un ejército. Cabe suponer que los hicsos sucumbieron ante una alianza de Tebas y Creta, y sobre los cimientos de esta colaboración política se desarrollaron las relaciones culturales entre ambos países, las cuales, a partir de la décimooctava dinastía, se hacen más intensos que antes.

Bajo el señorío de los kafti asciende la potencia de Creta en el Mediterráneo a su mayor altura. Dura hasta que los aqueos conquistan la isla, destruyen los palacios y se establecen entre las ruinas. Desde 1400 ya no hay cultura cretense ni, desde luego, talasocracia cretense. Esta organización de la historia de Creta, por los cambios de las capas dominadoras, y según las complicaciones en el complejo de fuerzas de las grandes potencias—concediendo que la mayoría de esto queda muy vago—, es sin duda más adecuada que una periodización, según el cambio de estilo, aun cuando se hiciera menos exteriormente que la división cronológica de Evans; realmente es la única adecuada, pues Creta, desde el comienzo de la época de Kamares hasta la irrupción de los aqueos, fué una potencia histórica y una entidad política, aunque no un "imperio". Con todo, en estos seis siglos sobresale en el mundo del Mediterráneo, al cual siguen perteneciendo su cultura y su religión de manera tan evidente. Ya no es uno entre muchos centros parciales de la civilización mediterránea, sino individualidad histórica. Actúa, por consiguiente, históricamente, ya no simplemente como medio en que entran los griegos y como sustrato mediterráneo de Europa, sino "como magnífico antagonista" (H. Berve) frente al duro espíritu de los invasores nórdicos.

La cuestión decisiva es sobre la esencia política de la isla. ¿Cuál es el "imperio de Minos", que la leyenda griega ha hecho antepasado de los príncipes aqueos de Creta, pero del que ya Heródoto (I, 171) reconoce claramente que no fué tal, sino el rey representativo de la Creta prehelénica y poderosa en el mar? ¿Qué ocurre con sus incursiones contra Atenas, y con aquellas otras, hasta Sicilia e Italia, de las que da noticia el mito?

Creta ha reunido la navegación que antes estaba en manos de las islas menores y la ha practicado con barcos mucho más adecuados, esencialmente con barcos de vela, mientras que los barcos cicládicos eran de remos; también frente a los barcos egipcios son notablemente superiores los cretenses, en cuanto a capacidad marinera y de maniobra (v. A. Köster, La navegación antigua y Navegación y comercio en el Mediterráneo oriental). En la época de los kafti consigue Creta en abosluto el monopolio de la navegación en el Mediterráneo oriental: este es el contenido esencial de la "talasocracia" o señorío del mar del omnipotente Minos. Las islas menores y su población caria las dominó formalmente; por el contrario, los desembarcos en las costas del Continente debieron ser, a fin de cuentas, sólo algaradas en busca de botín, y no conquistas. Una imagen más clara del llamado imperio de Minos es difícil, desde luego, de conseguir, porque sabemos muy poco de la estructura política interior de la isla misma, por ejemplo, sobre la relación entre sí de las cien "ciudades" de Creta de que Homero habla, e incluso sobre la relación de las capitales y palacios. Las ciudades, hasta el final, todas estuvieron sin fortificar. El rey nunca sobresale, nunca es representado en figura mayor que las demás, como en las representaciones egipcias y babilónicas. Se puede imaginar que una capa dominante de magnates, en este caso de navieros y aristócratas del comercio, como también de sacerdotes y jefes de las tropas, era la que sostenía la potencia marítima cretense. Con esto va de acuerdo que los kafti, según muestran sus monumentos artísticos, tienen un marcado sentido para el deporte y el entrenamiento, pero carecen en absoluto de

espíritu guerrero y, ciertamente, no son soldados. Junto al gran comercio está la industria: al lado de Minos es Dédalo, el antepasado de los artistas, la figura representativa del mito histórico cretense.

Por consiguiente, ciudades sin murallas, palacios sin defensa, una grandísima concentración de poder, sin estado y probablemente sin ejército, expansión conquistadora sin intentos de formar un imperio, además un arte elevado sin contenido político y sin monumentalidad; y se tiene la tentación de añadir: un reino sin rey (sin embargo, esto sería exagerar demasiado la fácil analogía). Es muy notable que en la caracterización de tales entidades políticas hayamos caído sin darnos cuenta en la forma de "país sin...", pues tanto imaginamos lo político desde la entidad fija del estado; apenas hay un libro sobre Inglaterra que no pudiera traducirse a la fórmula de "país sin...". Pero también la pura talasocracia es una estructura política sumamente positiva; al fin y al cabo es desde ella desde donde ha sido pensado el mito político del Leviatán.

Los barcos cretenses, con su elevada popa y su pesado espolón, son el medio con el que fué dominado el mundo mediterráneo, para lo cual, como Spengler dice bien, no hay que presuponer un "imperio de Minos". El monopolio efectivo de la navegación de altura, que estuvo algunos siglos en manos de Creta, bastó para adquirir la posesión de todos los tesoros del mundo en la medida en que se los deseaba, y para mantener una potencia como sólo la tuvo más tarde Cartago, sobre todo cuando antes de inventar las máquinas de transporte terrestre al mar, tuvo, por decirlo así, un monopolio natural como elemento de comunicación (v. O. Spengler, Mundo como historia, I, 361). Desde Creta fueron fijadas las grandes rutas y los le-Janos objetivos del tráfico marítimo: Tartessos (España) y Alashia (Chipre), que se podrían traducir como lejano Occidente y lejano Oriente. Tartessos era importante a causa de la plata española y también a causa de las rutas de navegación, que desde antiguo se habían allá desarrollado, pero la navegación hasta allá era también la más aventurera y peligrosa, sobre todo a causa de los piratas. Alashia era importante porque allí acudían ante todo los influjos culturales babilónicos y egipcios, y porque era el punto septentrional extremo de la navegación egipcia. Donde Creta encontraba tribus primitivas surgía, naturalmente, aquella forma explotadora de "comercio", que conocemos por la historia de todos los pueblos coloniales: pacotilla civilizada sin valor contra productos naturales de gran precio. Se debe pensar que la navegación era una audaz empresa, evidentemente, una empresa de señores, y que las cargas eran pequeñas y por consiguiente muy valiosas; humanos, esto es, esclavos, deben haber desempeñado,

entonces como siempre, un gran papel como cargamento.

En algunos lugares es seguro que "el comercio siguió a la bandera", como ocurre en la historia colonial europea; esto es, que los vínculos comerciales comenzaron con una expedición de robo y se convirtieron en forma duradera de éste. En tales lugares la talasocracia cretense se convierte en una especie de imperio colonial, con emporios, bases fortificadas, accesos asegurados a la costa y hinterland controlado. Pero donde encontró pueblos con cultura o semicultura hubo verdadero comercio, sólo que también bajo el pabellón de la potencia superior. En estos puntos se suman a los medios materiales de dominación de la flota los medios ideales: el sistema monetario, el de medidas, la escritura; piedras para pesar con una especie de graduación, es decir, cubiertas con representaciones figuradas, para que no se pueda quitar nada de ellas, han sido encontradas. El sistema numeral se basa en el 10. La moneda consiste, aparte de piezas de plata en forma de moneda, en grandes barras de oro y de cobre, batidas en forma determinada y con signos grabados. Estas barras han sido encontradas desde Cerdeña hasta Chipre: en este espacio impuso la potencia marítima de Creta un fair play internacional. Por lo que hace a la escritura, constituye Creta en el segundo milenio, junto a los sistemas gráficos de Egipto y Babilonia, un centro especial de desarrollo. Ya en la época de los primitivos palacios hay varias escrituras ideográficas, invento, desde luego, sacerdotal. Con la dominación de los kafti aparecen signos silábicos de carácter cursivo, uno de ellos en Knossos; la lengua usada en ellos debe ser quizá "la lengua de tráfico de la navegación, desde Alashia hasta Tartessos" (O. Splengler).

Esta poderosa y legendariamente rica isla es, por consiguiente, el punto donde el estrato prehelénico del Mediterráneo alcanzó su for-

ma más madura y de significación universal; es el único lugar donde tal acontece. Ya hemos dicho que la época de los kafti continúa, perfecciona y refina lo que ya había comenzado en la época anterior a 1700; de todos modos el cambio es tan notable, que, frente al estilo de Kamares, se debe hablar de un nuevo estilo. El arte cretense no es nunca monumental, incluso ni donde es solemne; es gracioso, incluso, donde está dedicado al culto. Nunca es político. Nunca representa el acto histórico de la victoria, cual hacen de modo predominante las artes de las grandes culturas continentales. Representa sólo la vida elevada, cuidada y refinada que lleva aquel pequeño estrato, para quien la victoria se ha convertido en un estado permanente de riqueza. Y el arte sirve a esta vida; es oficio artístico en un altísimo sentido. Estas mayólicas, pinturas vasculares y trabajos de metalistería, estos ornamentos, en los que plantas acuáticas, flores, animales marinos y elementos geométricos, llevan una vida nada dulzona, sino soberana, en maravillosas ondulaciones de estilización y naturalismo, coloreados, pero de escogido gusto, son una cima pura y simplemente, al menos, llena de arte. Aún donde resuena Egipto está cambiado en estilo cretense. Los vestidos femeniles son de refinada moda en la época kafti. las figuras de hombre tienen su esbelto talle y son de poderosa elegancia. No se trata de un "mundo de cuento" (así les ha parecido muchas veces a contempladores europeos), sino del estilo vital de una aristocracia mimada, pero muy fuerte y sin duda brutal en todo lo que se refiere al negocio.

Como no trata de lo político, el arte cretense, como toda la cultura cretense en absoluto, está tendido entre los dos polos de lo privado y de lo religioso. En su religión, Creta es la más pura creación del mundo mediterráneo, la más pura expresión de lo "cario" (entendido este concepto no como nombre de un pueblo o raza, sino de un carácter cultural), y por mucho que Creta haya recibido de Egipto, en la religión siempre se ha mantenido exclusiva por completo. De la gran madre tierra y sus curetes, ya hemos hablado. Cultos de la "Madre" se encuentran por todas partes en la isla. Lo divino es naturaleza, ciclo, florecimiento, marchitarse y de nuevo florecer, eternidad y efímero al mismo tiempo. Aparece en plantas y animales. Cuando en

figura humana, la mayoría de las veces es femenina. Mujeres atienden también a los cultos. Las espirales, que aparecen muy pronto en Creta y una y otra vez reaparecen, y ante todo el laberinto, pertenece del modo más íntimo a este complejo de los cultos de la tierra, la madre y la muerte (v. K. Kerényi, Labyrinthos). A su isla la llamaban los cretenses, no patria, sino matria. No puede negarse que hay en el fondo un fuerte estrato de matriarcado—también en el sentido de organización social, quizá incluso en la misma soberanía—, y ella se mantuvo mucho tiempo. Sólo que apenas tenemos posibilidad de reconstruir históricamente esta ginecocracia de la Creta primitiva; la talasocracia de los kafti es naturalmente ya una empresa varonil.

Cuando en este mundo, hacia 1400 a. C., irrumpieron los aqueos, no murió de repente, pero fué consumiéndose. Mortal fué para él el segundo golpe: el ataque victorioso de los dorios, que concluyó con la dorización de la isla y con rechazar a los "eteocretenses" a la parte oriental de la isla. Como en el mismo siglo sucumbe el dominio egipcio en Siria, y Asiria más tarde, y definitivamente sólo en 745, ascendió a ser potencia mundial, resultó en los siglos anteriores al año 1000, en el Mediterráneo oriental, en cierta medida una depresión política, es decir, una oportunidad sin igual para los pueblos ascendentes. La expansión de los arameos en Siria y Mesopotamia ocurrió entonces. Pero la herencia del comercio marítimo cretense correspondió a los fenicios.

La importancia de este pueblo comerciante semita, recubierto de formas asiánicas, ha sido durante mucho tiempo sobreestimada. Eran antes considerados como prototipo de la gran potencia comercial por mar, hasta como los inventores de esta realidad, porque la colonización griega estuvo durante siglos en competencia con ellos, y porque todavía la Roma ascensional construyó sobre cimientos de ellos. La potencia universal y la importancia de Cartago irradió reflejándose en su metrópoli y en las hermanas de ésta. La investigación actual ha reducido mucho la importancia de los fenicios, o, al menos, lo que se refiere a la época anterior a 1200, como también a la profundidad de su influencia en los países costeros del Mediterráneo.

Muy pronto, antes del 3000, junto con otros pueblos semitas del

desierto, penetraron hacia el Norte los que fueron luego los "fenicios". Pero entonces eran un pueblo poco cultural, que desde el nomadismo estaba apenas pasando al sedentarismo y nada tenía de navegante. El tráfico marítimo con la costa fenicia, que está testimoniado con seguridad desde el rey Snofru, lo practicaban los egipcios mismos con sus naves, que con fuertes cuaternas armadas sobre puntales se habían desarrollado desde la barca del Nilo hasta un barco muy marinero. A partir de Egipto se transforma Biblos en ciudad comercial; allí se cargaba la madera de cedro que tanto necesitaban los egipcios, como también aceite y otros productos. Los semitas establecidos en las ciudades costeras son los intermediarios, pero ellos mismos no navegan. Sólo en el segundo milenio comienzan los fenicios a construir naves conforme al modelo egipcio; la primera noticia de ello procede de la época de Thutmosis III. Cuando más tarde, en el último cuarto del segundo milenio, las ciudades de Siria se volvieron libres políticamente, porque la potencia de los grandes estados se derrumbó o cedió en esta zona, y cuando, además, la decadencia de la talasocracia cretense dió paso libre en el Mediterráneo, sonó la hora de los fenicios. Tiro, la fortaleza insular instalada en un acantilado, ascendió. Debe haber sido fundada en 1194, un año antes de la caída de Troya, por sidonios fugitivos. Sus reyes reúnen todo el país de la costa fenicia, y a partir de allí comienza la fundación de colonias.

En las siguientes centurias son realmente los fenicios la primera potencia industrial y mercantil del mundo. Su comercio nunca fué
de carácter tan aristocrático como el de los kafti, que con banderas desplegadas lanzaban al profundo sus piedras para anclar cada vez que
entraban en los puertos (v. A. Köster, Navegación y comercio en el
Mediterráneo oriental). No siempre son hontados, y lo disimulan a
menudo. La caza de esclavos sigue teniendo su importancia. En Homero, y para los griegos en general, los sidonios son mercaderes navegantes astutos y no del todo limpios. Famosa y dominadora es su
industria. Corazas y carros de guerra, vasijas de lujo y otros trabajos
finos de metal, paños de púrpura, géneros de cristal, esmalte y adorno,
se fabrican en grande en las ciudades fenicias y se exportan a todo el
mundo. Para los griegos, eran los fenicios como los inventores de es-

tas cosas; en realidad, ni el vidrio, ni el trabajo de figuras en metal, ni el teñido de púrpura, son invento fenicio. Su artesanía copia y varía los modelos que les proporciona el arte de Egipto, de Babilonia, de Asiria y Asia Menor (v. Eduard Meyer, *Historia de la antigüedad*, II, segunda parte, pág. 132). Trabaja para la venta y se dirige en todo, según la moda mundial, buscando primero el gusto egipcio, después

el asirio, luego el persa y el griego.

La gran hazaña de Tiro es, a pesar de todo, la colonización, que ocupa todo el Mediterráneo con establecimientos comerciales fenicios, y lo cruza en sus navegaciones; Malqart, el dios de la ciudad de Tiro, tiene sus templos en todas las ciudades filiales. Sobre los anales de Tiro, y los escritores que en ellos se basan, se pueden reconstruir aproximadamente las fechas de fundación de las colonias. Todavía antes del 1000 fueron fundadas Utica, en el norte de Africa; Liscus, en Marruecos; Gades, en España; por el contrario, Cartago sólo hacia fines del siglo IX. Gades y Liscus están más allá de las columnas de Hércules. Las naves "de Tarsis" de los fenicios resistían, por consiguiente, la navegación por el Océano. Desde Gades se alcanzaba a enlazar con las antiguas comunicaciones marítimas de los tartesios, que llevaban hasta Bretaña, e incluso hasta Gran Bretaña. Como etapas intermedias, en el camino hasta el lejano Occidente, fueron, naturalmente, ocupadas las islas del Mediterráneo, por ejemplo, Malta; Sicilia, hasta la aparición de los griegos, estuvo llena de colonias fenicias.

Pero todas estas colonias están pensadas como puros puntos: son lugares de la costa en promontorios, lenguas de tierra o islas, protegidos del lado de tierra y abiertos al mar. En ninguna parte se trata de una amplia colonización hacia el interior, ni de una amplia influencia en la costa, ni siquiera de sumisión. La única excepción es Cartago, que funda un verdadero imperio; pero esto es un desarrollo tardío y especial. Gracias a esta forma de puntos las colonias fenicias se mantienen como algo suelto. Son siempre puras factorías que pueden ser abandonadas en cualquier momento. En ninguna de ellas fueron utilizadas por las metrópolis grandes masas humanas. En realidad, se repite, donde la colonización griega entra en competencia con la fenicia, siempre el típico fenómeno de que los fenicios ceden; así ocurre

sobre todo en Sicilia, donde los fenicios lo habían ocupado todo, pero (nos cuenta Tucídides) en cuanto los griegos se lanzaron al mar se retiraron hacía el oeste de la isla. Para los griegos, la colonización misma no es un asunto comercial, sino expresión de la fuerza del pueblo y del

empuje político.

Los fenicios llegaron a ser, por semita que fuera y siguiera siendo su estilo, gracias a la marcha de su historia, un elemento del mundo mediterráneo, y hasta un portador del espíritu mediterráneo. No son su más pura y elevada expresión—que es Creta—, y más bien son sus asimiladores, disfrutadores e intermediarios. Pero en este sentido pertenecen al mundo del mediterráneo. Su religión es la más espesa mezcla de creencia semítica en Baal y culto asiánico a la diosa madre que hay. Desde el principio se debió haber tomado mucho de anatólico en las ciudades de la costa; en el ulterior proceso de fusión desempeñan el

papel decisivo Chipre y su gran dios.

Quizá la más importante hazaña de los fenicios—esta vez un verdadero invento, aunque no original-es el alfabeto. En las ciudades comerciales de la costa siria, "allí donde se cortaban en sus círculos de irradiación las dos más antiguas civilizaciones y coincidían los mayores caminos marítimos y terrestres del mundo de entonces" (v. O. Spengler, Mundo como historia, I, pág. 292), se descubrió la idea de la pura escritura con letras y aquel alfabeto que sirve hoy de fundamento a la mayoría de las escrituras de nuestro planeta. Los griegos sabían que es un invento fenicio. Pero esta escritura es un producto secundario: transforma las ideas fundamentales de los jeroglíficos, de la escritura cuneiforme y de otros sistemas en un puro alfabeto de consonantes; particularmente, los jeroglíficos habían progresado mucho en esta dirección. La escritura fenicia, por lo demás, no está sola. Testimonios de otros sistemas de escritura del mismo principio han sido descubiertos por nuevas excavaciones, en Siria y en la península del Sinaí. Pero el alfabeto fenicio se impuso.

Las escrituras de la alta cultura egipcia y sumeria son creación—y al principio también misterio—de los sacerdotes, y luego se convirtieron en medio de administración pública. Pero la escritura fenicia sirve desde el principio, en primer lugar, al comercio. Con el principio de

la pura escritura con letras se libera de los vínculos con una lengua determinada y se puede usar por políglotas, idea que sólo puede surgir en la zona de mezcla de lenguas y culturas y en la cabeza del

pueblo intermediario típico.

A comienzos del siglo IX tomaron los griegos el alfabeto fenicio con un suplemento que parece sin importancia, pero que es esencial. Utilizando los caracteres de las guturales semíticas, que no existían en su lengua, añadieron a las consonantes las vocales, y mediante esto crearon una escritura que reproduce sin abstracción el sonido sensible de la lengua. Esto es como un símbolo de la libertad con la que el espíritu griego se mueve en el mundo mezclado y desgastado del Mediterráneo, de la íntima libertad con que toma y de la fuerza creadora con que se expresa en aquello que ha tomado.

MICENAS

Los comienzos del helenismo no sólo, según se ha dicho frecuentemente, crecen "en la sombra" de las costumbres mediterráneas, sino que éstas forman una parte de su composición orgánica, a saber: el sustrato, que es poderoso en aquél y que siempre en nuevas oleadas asciende a su conciencia, a su religión, a su exigencia histórica. Los griegos suelen denominar a este sustrato, donde lo perciben, con el nombre de "cario", pero tanto este nombre como la distinción frente a lo griego, para que sirve, es muy indefinida; se ve claramente que en los siglos decisivos de la prehistoria ocurrió menos un cambio que una interpenetración, y lo esencial fué absorbido en la propia sangre.

En realidad, las evidentes influencias que los grandes centros del mundo mediterráneo, ante todo Creta, ejercieron sobre los bárbaros, primeros griegos, no fueron nunca lo esencial. El influjo de la elevada forma cretense sobre el mundo micénico es muy fuerte, por lo menos ya en la época de las tumbas de cista, a comienzos del siglo xvi. Los finos trabajos cretenses se distinguen claramente de la

cerámica indigena de Orcómeno. Más tarde, en la época de las tumbas de cúpula, en la fase última de la cultura cretense, el influjo es aún más fuerte. Las costas meridionales y orientales de Grecia están entonces realmente "a la sombra" de Creta; esta es la situación histórica que ha llevado al defectuoso concepto de una "cultura créticomicénica".

Son, sin embargo, mucho más esenciales las tranquilas y continuas corrientes que ascienden desde los países ocupados y penetran en el propio ser: las divinidades que habitan los lugares de culto, los labradores que se quedan con sus bienes y sus costumbres al pie de los castillos, las ideas arraigadas en el país sobre el poder de los muertos y sobre la vuelta de los nacimientos. Todo esto conserva su valor, porque pertenece al país ocupado. Penetra en la lengua con las raíces y los elementos morfológicos carios. Transforma las divinidades importadas en algo oscuro y ligado al suelo, y empapa el modo de ser grietante del visio mito.

go con muchos pensamientos y con el talante del viejo mito.

El mundo micénico está, para los ojos históricos, aún ahora detrás de un velo que él mismo se ha tejido, y que es su obra más hermosa e inmortal: el velo de la leyenda. Está tan recamado de leyendas, que los dioses se confunden de modo inseparable con los héroes históricos; la descendencia de héroes epónimos, con nombres de pueblos históricos. La genial hazaña de Schliemann levantó por primera vez este velo; pero el sol de Homero era tan fuerte que la realidad micénica que se descubrió estaba todavía bajo su luz. Los azadones modernos trabajan, sin embargo, con más vigor y se unen con los métodos de análisis lingüístico y de combinación histórica. La relación causal histórica que hay en las primeras fundaciones de estados griegos no la han revelado, a pesar de todo. El conjunto se asemeja un poco a una vivisección: la figura viva es la leyenda, y en sus partes separadas alienta todavía como el resplandor de su vida, y lo que llega a estar separado y convertido en una preparación queda, por consiguiente, aislado y ya no tiene conexión causal con los otros miembros.

Desde luego, conocemos ahora las relaciones entre los ambientes históricos y la estratificación de las tribus que ha resultado en las migraciones a partir de dos mil. Se extiende desde Epiro y Macedonia

-pues el Norte fué ocupado antes de la irrupción iliria por tribus helénicas-hasta el sur del Peloponeso. La población anterior fué por todas partes sometida o incorporada; en algunos casos se puede reconocer este proceso histórico en la estructura social de los pueblos, en la presencia de un estrato de sometidos o periecos de derechos restringidos. Muy pronto se presenta el país de Argos como centro del mundo micénico. Allí estaban instalados los "dánaos". Allí surge, desde el siglo xvII, sobre una montaña de roca no muy alta, a una cierta distancia del mar, el orgulloso castillo de Micenas, y, no lejos de allí, Tirinto, que más tarde siempre fué construído con mayor esplendor. Los príncipes de los dánaos aparecen en la época como jefes de todos los aqueos, y el "imperio" de Atreo es para la leyenda una realidad. Si lo fué en la realidad de la historia, no se puede comprobar, y hasta es dudoso. Pero allí tuvo su asiento un fuerte poder regio, e incluso un dominio político sobre amplias zonas del Peloponeso, con mayor amplitud, que la conocía por propia experiencia la Grecia políticamente dividida en pequeños estados de la época homérica.

Ya el gran culto mortuorio de las grandes tumbas micénicas y los ricos tesoros, que a las generaciones posteriores les hicieron considerar las tumbas como cámaras de tesoro, serían suficiente para probarlo. Obras del arte cretense más avanzado adornaban los castillos y las tumbas de los reyes aqueos. La vida sublime, belicosa, que ha sido conservada en la leyenda, y que en los más profundos estratos de la epopeya homérica nos es recordada en muchos rasgos, fué allí, en la

Árgólide, realidad histórica desde el siglo xvII hasta el XIV.

El segundo centro del mundo micénico está al Norte, en Beocia. La ciudad fortificada, que más tarde se hundió en el lago Copais, y Orcómeno, la capital de los minias, son, a juzgar por sus poderosas construcciones y por la grandeza de las tumbas, rivales de los castillos aqueos del Sur; la riqueza de Orcómeno, para Homero, sigue inmediatamente a la de Tebas, de Egipto (Ilíada, IX, 381). Los más misteriosos, mudos hasta para la leyenda, son los castillos y tumbas de cúpula de los territorios jónicos, en el centro de Grecia. Allí, sobre todo en Eubea y en Atica, estuvo el tercer centro del mundo primitivo griego. Desde el alto castillo regio de la Acrópolis, cuyas murallas "de

nueve puertas" todavía se pueden ver, quizá todo el Atica, este país, el más estable entre los de Grecia, ya entonces fué unificada y dominada, según permite concluir la falta de nombres de tribu.

Pero este relieve esquemático de los países micénicos no podemos con nuestros medios traducirlo en modo alguno en conexiones causales históricas. No conocemos siquiera la relación política que existía entre los castillos antaño vecinos, por ejemplo, la que había entre Micenas y Tirinto. Sólo el sistema de vías que sale de la puerta de los leones permite suponer que las dos ciudades, alejadas entre sí quince kilómetros, no eran las capitales de dos señoríos, sino las dos residencias de un rey. Pero ¿cómo se relacionan con Micenas los otros castillos del Peloponeso, por ejemplo, Amiclas, donde domina Menelao o Pilos, donde es rey Néstor? Son sus señores, como Homero pretende, príncipes autónomos, que prestan un servicio voluntario de mesnada a la supremacía del rey Agamenón; son vasallos, son magnates de un imperio? Igualmente problemática es la relación de Orcómeno con Tebas y las otras ciudades de la zona eólica. Los estados griegos primitivos eran, según toda verosimilitud, no menores y más rudimentarios, sino, por el contrario, mayores y más firmes que los de la Edad Media griega. Pero para conseguir una idea de su estructura política tendríamos que conocer los acontecimientos históricos en que se han formado y han existido, mas estos mismos son desconocidos. No sabemos nada de las luchas en las que, por ejemplo, Micenas u Orcómeno ascendieron a su papel predominante; nada sobre los desplazamientos de poder que ocurrieron durante los siglos micénicos entre los centros de supremacía.

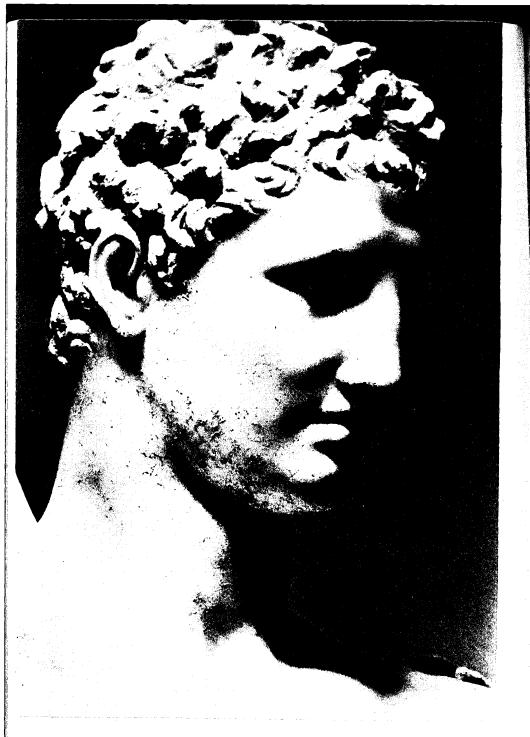
Sobresalen poquísimos acontecimientos en esta época, si bien fueran ellos decisivos y llenos de contenido como pocos; de ello es prenda el estilo de los castillos de refugio, el espíritu guerrero de los héroes acostumbrados al carro de guerra y el sentido de la gloria póstuma que nos habla desde las tumbas. Pero todos estos hechos han sido igualmente hilados y entretejidos por la leyenda, y con ello se han perdido para la historia en un sentido plenamente positivo. La leyenda de la expedición de los siete contra Tebas permite ver, como a través de un espeso velo, una gran empresa de los reyes de Argos, que per-

seguía la sumisión de Beocia, pero que fracasó en sangrientas luchas delante de la Cadmea de siete puertas. Como siempre, alrededor de este núcleo histórico, se han reunido las más varias figuras legendarias y mitos: el vidente ciego Tiresías, el dios oracular Anfiarao, la leyenda de Edipo, el tema del odio fraterno. Un núcleo histórico tiene, naturalmente, también la leyenda de la caída de Ilión: alguna expedición de los reyes de Micenas contra Troya VI, cuya importante fuerza se demuestra en su poderosa muralla, y cuyo activo comercio, por el mundo micénico, se acredita con numerosos trozos de cerámica. Alrededor de este acontecimiento se ha puesto, aún en más abundancia que alrededor de la guerra contra Tebas, el mundo completo de las levendas griegas: el robo de la gran diosa Helena y su liberación por una pareja de hermanos, el heroísmo del tesalio Aquiles, las leyendas sobre Ulises; Sarpedón, el licio hijo de Zeus; y muchas otras figuras heroicas primitivamente independientes. Ya hemos hablado en el primer capítulo de que la expedición de los aqueos contra Ilión se convirtió de manera típica en punto de concentración de estos agitados siglos en modelo de la ocupación griega en Asia Menor, y además, en modelo de las audaces empresas de los príncipes aqueos, e incluso en modelo en absoluto del heroísmo micénico.

Lo más seguro entre todos los acontecimientos históricos de la época micénica es todavía la conquista de Creta por príncipes aqueos, que desde entonces mandan en Knossos. La fecha (alrededor de 1400) resulta clara por algunos hallazgos y testimonios egipcios. Pero también este acontecimiento nos es conocido no en su proceso, sino sólo en su efecto: el señorío de los kafti se derrumba, los palacios son destruídos, partes de los cretenses son desplazados, la cultura minoica decae. Lo mismo ocurre con el más importante acontecimiento de la época micénica, la primera colonización griega. Puede considerarse seguro que ya antes de la conquista de Creta, y después en proporción creciente, de todas maneras en época predoria, estaba ya en marcha con gran impulso la expansión de los griegos por encima de las islas hacia la frontera costa de Asia Menor, sobre todo en la parte aquea del Sur. Los aqueos se instalaron en Rodas, en Licia, Panfilia y Chipre; por debajo de la ocupación doria posterior del sur de Asia



CABEZA DE MUCHACHO. Hacia el 430 a. de C.



Praxiteles.—CABEZA DEL HERMES DE OLIMPIA. Hacia el 340 a. de C.

Menor hay claramente un estrato aqueo. Las tribus jónicas se instalan sólidamente en época micénica, en las Cícladas centrales y septentrionales, y desde luego también en algunos puntos de la costa de Asia Menor; los eolios conquistan Lesbos y Ténedos, y tantean también el Continente. Así surge un reflejo de la disposición de las tribus griegas primitivas en el mundo insular y en la costa frontera; de todos modos, la plena corriente hacia la costa occidental de Asia Menor sólo fué puesta en marcha con los movimientos de pueblos del siglo XII.

Pero también este acontecimiento grandioso y borrado de la colonización lo vemos sólo desde el fin en sus efectos, no en sus causas y su transcurso. Movimientos a la espalda de las tribus griegas antiguas que dieron el impulso a su navegación a través del mar se pueden suponer ahora inequívocamente. El motivo de la falta de tierra se repite siempre en los historiadores cuando los hombres emigran, pero nada dicen en concreto, y además es un seco sustitutivo del heroico empuje y espíritu de empresa que la leyenda, al transformar en figuras los acontecimientos históricos, ha conservado como carácter de

la época.

La misma luz crepuscular (si se llama claridad a la organización histórica en acontecimientos) brilla sobre el fin de la época micénica. La destrucción de los castillos aqueos está incluso en plenas tinieblas, pues sobre él se apaga incluso la apariencia luminosa de la leyenda, y el espacio de 1200 a 900 está para nosotros vacío históricamente; lo estaba, por lo demás, para los griegos mismos, que sólo podían llenarlo con muy escasas combinaciones legendarias. Como el texto de los acontecimientos históricos está borrado, se plantea, naturalmente -y esto ocurre para toda la época micénica-, en el vacío una cuestión más profunda sobre las fuerzas efectivas y su implicación sobre los movimientos de pueblos y las luchas consiguientes por el poder; algunos especialistas en historia griega han podido llegar a negar realidad histórica a la migración doria. Para tiempos anteriores, en el esplendor de la época micénica, los cuadros son más claros para los ojos, pero tanto más difícil de aclarar es el complejo de fuerzas. La investigación moderna aclarará un día, con sus métodos agudos y pacientes,

posiblemente la oscuridad de la época micénica, incluso para las exigencias de la historia, al encontrar un justo medio entre la catalogación de los hallazgos y la fantástica atribución de piezas características a "conquistadores" que lleguen de cualquier punto. Mientras tanto, puede la época micénica quedar tranquila en la semihistoricidad en que hoy está. Pues su significación en la historia de Europa está ya bien patente. Allí se realizó la primera fase del encuentro entre los dos grandes mitos, allí surgió en la lucha de los dioses y en su interpenetración por primera vez la esencia de Europa. Según el profundo mito, Zeus, en figura de toro, trajo a Europa a Grecia y la ocultó en una cueva; el nombre de la diosa terráquea beocia designa, al extenderse, primero la Grecia central continental, después el entero Continente, que es nuestro destino y nuestro futuro.

De los dioses de los pueblos indoeuropeos, que desde el año 200 afluyen a Grecia, conocemos con seguridad sólo a uno: el luminoso dios celeste Zeus. El es común a todos los indoeuropeos, como las lenguas, incluso las arias, demuestran. A él lo llevan los pueblos indoeuropeos por todas partes donde se encuentran con el mundo asiánico-mediterráneo, lo imponen por todas partes, lo implantan a la vez sobre los territorios, poseídos y animados por las antiguas divinidades, lo mismo que hacen con la casa que traen, el mégaron cuadrangular con su pórtico que reposa sobre pilares, el cual edifican allí donde se instalan, sobre las colinas dominantes, encima de las ruinas de los palacios destruídos.

Pero en los hombres sometidos perdura la vieja sangre; en los países sometidos, la fuerza religante y mágica de las antiguas divinidades, y con ellas el eterno mito de la tierra y la madre, de la muerte y el nacimiento, que en ellas se ha vuelto figura. Desde entonces está en la religión griega actuante y presente este estrato anterior, incluso allí donde está aclarado y realzado olímpicamente. La tierra griega está llena de dioses, árboles, fuentes sagradas, seres que se deslizan y juegan, de grutas en las que vive la magia, de grietas en las que se abre la profundidad de la tierra; todo esto sigue siendo fe, aunque muchos casos de éstos se vuelvan duendes agrestes o se poeticen en cuentos. Estas divinidades son sólo a medias figuras, y a medias

potencias, más bien seres que existen que fuerzas que actúan; dioses no llegan a ser, y tanto menos cuanto los dioses se separan y configuran con mayor claridad. De manera notable circula en ellos el aliento de la vida de la naturaleza; no están liberados de ser perecederos, sino coordinados con la transitoriedad como la ola, que en ella es eterna. Pero, además, hay desde antiguo en la tierra y la fe de Grecia, nacido de la misma fuente y metafísicamente de la misma estructura, seres más oscuros, más poderosos, más crueles: espíritus vengativos que tienen sed de sangre, oráculos que surgen como vapores de la profundidad de la tierra, lugares y razas que están malditos por siempre.

Cuanto más firmemente echan raíces en el país meridional los pueblos llegados del Norte, primero con puros castillos dominadores, después con la formación de señoríos en que se incorpora la población anterior, finalmente, mezclándose con la sangre extranjera; y cuanto más adentro penetran en Anatolia, donde eran más frecuentes los oráculos, más obligatorio el patriarcado y más próximo el poder de la Gran Diosa, tanto más profundamente absorben en sí el mito extraño, y éste se volvió, aunque no era griego ni, en el sentido griego, tampoco divino, matriz de los dioses griegos. Ni siquiera Zeus se mantuvo cual era. Ya no vivía en el cielo, que está en todas partes y avanza con los emigrantes, sino que se volvió sedentario con los sedentarios: las altas montañas se convirtieron en su sede, o donde se unió más íntimamente a la tierra, hasta las cavernas y grutas. En algunos lugares se impuso la ciencia de que todo muere y todo renacerá de la muerte, incluso sobre él mismo. La figura de animal, la que podemos imaginar más ajenas al antiguo dios celeste, ya no le fué del todo extraña, y en Creta entró a estar en las proximidades de Minos, con tumba, laberinto, víctimas humanas y todo lo que a éste corresponde.

Para Zeus esta transformación siguió siendo, en conjunto, inesencial, afecta sólo a algunas de sus peculiaridades locales, como dote de los antiguos lugares de culto de que se apoderan. Pero los otros dioses, cuya esencia primitiva no conocemos, se llenan más fuertemente con rasgos del espíritu mediterráneo. Muchos de ellos parecen ser casi divinidades de este mito de fe ctónica y matriarcal, que sólo ha conce-

bido de nuevo y sacado a la luz el poderoso sentido de los invasores, y algunos lo son quizá realmente por su propio origen. Muchas veces apenas se puede decidir si una figura del mito indoeuropeo—pues también éste conocía la diosa telúrica—con la sangre ha absorbido del todo las divinidades indígenas de los viejos países mediterráneos, o si, por el contrario, un trozo del mito instalado en el país ha sido aprehendido por el espíritu de los invasores y realzado a figura humana de divinidad. Más claro está esto donde una de las nuevas divinidades se ha apoderado de un antiguo lugar de culto de manera que éste lleva ahora el nombre del dios, anuncia su oráculo y celebra sus fiestas, mientras que la antigua divinidad está pacientemente a su lado o queda difuminada al fondo. Pues se ha repetido el proceso histórico de la conquista del país y de la construcción de castillos en la esfera de las divinidades.

La virginal Palas Atena surgió, según la lógica de la religión griega, armada de todas sus armas, de la cabeza del padre; pero ello no es así para la mitología comparada. Una diosa cretense de palacio, un ídolo micénico en forma de escudo, un espíritu protector que blande la lanza en muchos castillos: tal es el oscuro origen de esta diosa, que primero recibió su nombre de la Atenas beocia, que se hundió en el lago Copais y después de la Atenas de Atica; y en esta última se convirtió, todavía, desde luego, en época micénica, en la más clara, más humana y más viril de todas las diosas, y se levantó radiante por encima de los antiguos señores de la Acrópolis, por encima de Poseidón Erecteo, el que hace retemblar la tierra, cómo se levanta el espíritu sobre la tierra, la decisión sobre la naturaleza.

La señora de las fieras es una primitiva figura de los bosques indígenas; pero hay una diferencia entre si se piensa como vida animal o como su doma, o si como brillo y esquiva pureza de la naturaleza libre y lejana, como bailarina y cazadora por las montañas, rápida cruel y un poco maternal, como pueden serlo las muchachas hermosas: como Artemis. Igualmente, antigua y todavía más asiática en su origen es la diosa del amor, rodeada de palomas. Que ella, la Cípride, la nacida del mar, viene de Oriente, era cosa perfectamente sabida de los griegos. Pero si se fundió con una diosa de ellos, o si fué real-

zada sólo por la mágica fuerza de la mirada griega hasta lo humanodivino, incluso ella está completamente libre de la lujuria naturalista y de la fecundidad del antiguo mito, y se ha transformado en la diosa de oro, gracias a la cual Charis, el placer de los sentidos, se vuelve alma, y, el desnudo, espíritu, sin que sea suprimido nada sensual. Pero el mayor milagro de transformación es Apolo, que no sólo se convierte en el dios principal de los jonios, sino que lo es para todos los griegos junto con Zeus y Atena. Procede de las Cícladas y de la Anatolia occidental, donde le pertenecen dichos oráculos, pero se convierte de licio en délfico, del primitivamente quizá más extraño, en el más griego de todos los dioses, en el más figurado y figurador, en protector del orden, en conocedor y el más dueño del espíritu. En él todos los rasgos de lo extranjero (se retira una parte del año al país luminoso de los hiperbóreos), del flechero, de la musicalidad y de lo terrorífico, sin que ni uno de ellos desaparezca, con productividad que no tiene par, han sido transformados en sentido positivo, es decir, en pureza, serenidad, videncia y brillo vencedor. Que mate al dragón délfico Pythó, pero se purifique de su sangre; que posea su oráculo y desde él se convierta en dios de todos los griegos, es un símbolo no sólo de la lucha de ambos mitos y de su resultado, sino del nacimiento de los dioses griegos basándose en él.

Apolo y Artemis, Atena y Afrodita, que en la época micénica son figuras tangibles, demuestran que el encuentro de los mitos ya estaba entonces en marcha. Sería, desde luego, falso por completo suponer ya en esta época la figura perfecta de los dioses griegos, pues ella en su religión es tan velada como en sus acontecimientos históricos y organizaciones políticas. Quizá surgió de este primer encuentro sólo una asimilación o coexistencia de las dos mitologías, como se encuentra también en algunos lugares del antiguo Oriente, y después cabe admitir un predominio cada vez más fuerte del pueblo cario y de sus divinidades naturalistas. Pues lo que opera desde abajo opera firmemente. El pensamiento de que la vida existe en lo perecedero, y de que la tierra da a luz, es demasiado verdadero para que no haya de ser eterno. Los dominadores siempre están en peligro de perder su entrenamiento y, además, tienen la tendencia a ponerse continuamen-

te en juego en luchas con sus iguales, mientras que los seres más comunes y frecuentes perduran en paz a través de todas las tormentas.

Pero entonces penetran las nuevas catervas de las tribus griegas del Noroeste, pueblo aún sin gastar y no tocado por influencias mediterráneas, se instalan sobre las tribus aqueas o las rechazan a las montañas o más allá del mar, y traen consigo una nueva fase, también en la lucha de los mitos. No inmediatamente, pues recibieron los santuarios y cultos de la época micénica. Pero después que se concentró en paz y tomó forma una nueva Grecia más pura, se manifiesta victorioso su espíritu también en los dioses. La gran conexión, que alcanza a toda la mitad oriental del Mediterráneo y hasta muy adentro de Asia Menor, a la que pertenece la llamada migración doria, ya la hemos citado en el primer capítulo. Allí hablábamos también de sus diversas corrientes, que no se señalan por cierto inmediatamente en la tradición histórica (pues tal cosa no existe para los acontecimientos del siglo XII en Europa), pero sí mediatamente en los sucesos, o sea, en la nueva organización de tribus y territorios, tanto como en el diverso estilo de las migraciones, que, en parte, son filtraciones y penetración progresiva; en parte, ataque cerrado y en amplio territorio. Por mucho que negaran muchos de los griegos su procedencia de lejos, convencidos de su autoctonía, tanto más claramente se mantenía en los antiguos nombres de territorio conservados, en las combinaciones legendarias de época ulterior (como la leyenda del regreso de los Heraclidas) y en tradiciones históricas, la conciencia de que dentro del mundo griego debían haber ocurrido desplazamientos notables, cuyo resultado era la distribución de tribus en la época histórica. Los hechos confirman este juicio. En las migraciones del siglo XII se formó el relieve del mapa de Grecia, Grecia y el helenismo, sobre las ruinas de la cultura micénica que se viene abajo, y en aspectos esenciales, en antítesis al mundo micénico. Especialmente, se forma ahora, en lugar de los estados micénicos, relativamente grandes y concentrados, el mosaico de los pequeños territorios griegos.

Eso es la fiel copia del país helénico, esta "organización la más variada y vivaz que conoce la superficie de la tierra" (Eduard Meyer); pero es igualmente la copia de estas mismas tribus nuevas, cuya es-

tructura política es joven como el estilo geométrico de sus vasos, que disuelve al decadente arte micénico: una simple monarquía militar, al frente de hombres libres, asociaciones tribales que se disuelven bajo la ley de la sedentarización en pequeños grupos de carácter local, una población distribuída de modo radicalmente enemigo del estado en aldeas abiertas, que sólo liga en unidad territorios muy limitados. Sólo en dos lugares se forman o mantienen organizaciones políticas mayores y por razones muy distintas. Atica, que se defiende de los nuevos invasores y con pleno derecho puede llamarse el país más antiguo, mantiene su unidad política, creada en la época micénica bajo la soberanía de la fortaleza de la Acrópolis de Atenas. Pero en el Peloponeso oriental y meridional, en los territorios de Argos, Laconia y Mesenia, la capacidad de organización política de los dorios crea formaciones mayores sometiendo o haciendo retroceder a la población aquea; también ellas sucumben una vez más a la fragmentación, si bien la unidad ulterior del estado espartano, que se forma en las luchas del siglo VIII, se dibuja entre ellas por primera vez.

Lo mismo que el proceso de la migración y el establecimiento en los territorios, va ocurriendo también la contraposición con el primitivo estrato helénico y la organización de las nuevas comunidades en los diversos territorios de modo extraordinariamente vario. Conduce en cada caso o al dominio de familias de caballeros, basado en la servidumbre de la población anterior (Tesalia), o a una población fuerte y campesina, consecuencia de la fusión con los antiguos habitadores (Beocia), o a establecimientos gentilicios en aldeas, alternando con periecos aqueos (Elide), o a complicados resultados de la estratificación con marcada pervivencia, incluso del estrato cario (Lócride). Los territorios, que adquieren con la migración doria una estructura política más fuerte, se distinguen claramente de aquellos donde las corrientes de inmigrantes no han hecho más que pasar, o donde las tribus que se fijan como sedentarias se repartan por distritos; incluso se distinguen aquellos que forman parte del mundo históricamente movido del Egeo de aquellos que se quedan en el interior o fuera de camino. La relación de equilibrio político entre los países, que se ha de desarrollar más tarde en los siglos de la historia de Grecia, se prepara

ya desde este momento. Pero precisamente en los territorios menos formados políticamente, en los cuales la unidad la representan sólo ligas de vínculos débiles y no formaciones estatales, surgen los santua-

rios y los santos lugares agonales, surgen Delfos y Olimpia.

Vista desde la historia universal, Grecia crece en aquel vacío de poder que se formó alrededor del año 1000 en el Mediterráneo oriental con la desaparición de la talasocracia cretense, la ruina del Imperio hitita y del imperialismo egipcio y el retroceso de las grandes potencias de Asia anterior, en el mismo vacío de poder que proporcionó a los fenicios la ocasión de expansionar su potencia comercial. En él fué posible la expansión griega sobre las islas y la costa de Asia Menor; entonces las tenues huellas de la colonización eolia, jónica primitiva y aquea fueron por primera vez con mayor insistencia marcadas y completadas con superiores fuerzas. En él se formó también el sistema vital de la metrópoli griega, tan lleno de esperanzas como variado, tan dividido como cargado de fuerzas. Que ello aconteciera en duras luchas y por decirlo así, en un estilo homérico de acontecer, se puede fácilmente suponer, se demuestra con numerosos testimonios, aunque, desde luego, no lo dice ninguna tradición. Pero tales acontecimientos son espacialmente limitados y a la vez internos. Les faltan, por fortuna suya, las implicaciones universales de la época micénica. De ellos no resultan empresas amplias y excitantes, ni en ellos se dan influencias sorpresivas y extrañas. En uno de aquellos lentos procesos de maduración que son condición de todo lo grande y sano en la historia se ha podido formar lo griego: su polis, su lengua, su religión ligada en cada figura al lugar, pero, sin embargo, extendida a toda la nación, su ética de la competencia agonal y de la humanidad bella, y muy lentamente, su arte. Ello es también una conexión causal, aunque, desde luego, muy tranquila y velada. Escogemos de ella por de pronto todo aquello que es decisivo para el tema de este capítulo.

HOMERO

Los poemas homéricos muestran el típico proceso de la formación de la epopeya de manera más varia y pura que los poemas germánicos. No ha sido simple pasión filológica, sino esta idea, y, a consecuencia de ella naturalmente también el sentido de la significación universal de Homero lo que ha hecho urgente la "cuestión homérica" y ha convertido a los dos grandes poemas en los textos metódicamente más examinados después de la Biblia. De los gérmenes históricos alrededor de los cuales se han desarrollado los cicles legendarios griegos, como por ejemplo la expedición de los aqueos contra Troya y la guerra contra Tebas, ya hemos hablado. Alrededor de ellos se concentraron en mucha mayor medida que entre los germanos los temas míticos, y sólo a consecuencia de ello resultó el mundo rico, antiguo y a la vez vital, próximo y sin embargo cerrado, en que se mueven los sucesos épicos. Sólo quien pudiera analizar hacia atrás el trabajo misterioso y a la vez natural en que se formó esta materia preciosa, el centuplicado proceso poético que fundió las leyendas históricas y los mitos en un nuevo todo, podría decir que había comprendido la formación del mito griego. A pesar de todos los métodos analíticos, sabemos todavía poquísimo, pero lo bastante para reconocer además de la procedencia de la mayoría de las figuras legendarias y la parte esencial de cada uno de los territorios en el mito, los estratos principales que se dibujan en el conjunto: bajo el estrato jónico, que fija el tipo de muchos héroes homéricos y determina la forma del lenguaje, hay un estrato eolio que se manifiesta tanto en la materia como en la lengua, y por debajo a su vez resplandece, en palabras y giros, pero también en ideas y pensamientos, mucho elemento más antiguo, de la época micénica.

La figura concreta en que vivió la épica heroica fueron (como también ha ocurrido otras veces) los cantos de los aedos que, sin ser nobles, pero rodeados de consideración, iban de corte en corte seño-

rial y administraban la materia heroica y la iban transmitiendo—con libertad creadora en el pormenor, pero estrictamente sujetos, desde luego, a la "marcha" de la levenda. Luego, en un momento hacia 750, en algún punto de la frontera entre la Anatolia eólica y jónica, bebiendo en la entera corriente de la leyenda, un poeta con aquella fuerza de mirada interior que quizá sólo los ciegos pueden tener, creó la divina epopeya (hoy, podemos decir que creó las dos divinas epopeyas), cuyo tema se anuncia en las primeras palabras de cada una: el poema de la ira de Aquiles y el poema del hombre Ulises, con seguridad que en la época en que los aedos ya se habían convertido en rapsodos y habían cambiado la fórminx por el báculo. Debemos a la investigación moderna que, después de que un siglo de gran filología había disuelto los poemas homéricos según todas las reglas del arte, creemos hoy otra vez en un poeta y hasta podemos llamarlo otra vez Homero. El estaba sujeto igualmente por la marcha de la leyenda, y además encontraba ya, con la forma del relato, el encadenamiento de los temas y muchos versos acuñados que se transmitían dentro del gremio de los cantores. ¿Existían ya "canciones separadas" que Homero pudo recoger, e incluso poemas enteros que se podrían reconocer en nuestra lliada como materiales prehoméricos? La investigación homérica actual ha superado de modo fecundo esta cuestión, en la que hasta hace poco se empeñaba el análisis, al poner en claro la grandiosa unidad de la Ilíada, o sea, la unidad de su plan poético: unidad que, desde luego, sólo puede tener la gran epopeya, con muchas preparaciones y conclusiones, anticipos y recapitulaciones, episodios y encadenamientos. La anónima obra de la leyenda, la obra multiplicada de los cantores, ha entrado en los poemas homéricos, pero tal cual se nos presenta no constituye obra. Los poemas homéricos son "una creación, pero una creación cimentada en un largo desarrollo" (Schadewaldt).

Pero las muchas tensiones que con todo existen en el conjunto de la lengua y de las acciones son no sólo importantes, sino esenciales: pertenecen tanto a la obra del poeta como a la ley vital de la épica. Pues para comprender una sublime vida varonil en el estado de agregación de hazañas y de destino que se cumple, y comprenderla de

manera que a la vez sea modelo y disposición propia, imagen de la gloria antigua y de validez para el presente, e incluso actuante en el presente, tiene la epopeya que mantenerse siempre en doble juego, Debe recordar lo antiguo y a la vez mantenerle su lejanía, mas al mismo tiempo ponerlo tan cerca con múltiples medios, que la gloria de aquello sea su propio orgullo. Debe repetir fielmente lo conocido y reforzarlo cada vez más como norma, pero al mismo tiempo dejar la puerta abierta al asombro, la compasión y el entusiasmo, transformándolo de nuevo en singular y contingente, en acontecimiento conmovedor. Si se pregunta de qué trata el epos y se quiere decir con ello no su contenido en hechos sino la vida que ha de tocarse en él, la respuesta es que tiene esencialmente contenidos diversos y a la vez se desarrolla en varios tiempos: en los de los antepasados que realizaron aquellas hazañas, pero también en tiempo de los nietos que los cantan y oyen, y, sobre todo, en una época que quizá nunca existió y que siempre es, y en la que tiene su existencia intemporal lo grande, lo divino, lo fatal. La disposición y denominaciones de pueblos y países es la Grecia predórica, pero el modo de luchar y el concepto del honor, el tono del trato, la relación con la nave, el caballo y las armas son de la edad media griega. La vida presente es vista a la vez desde el fondo dorado de un pasado mayor y con ello realzada, mientras que el tiempo antiguo es realzado con la conciencia del propio honor.

Pues a la épica pertenecen aquellos que la oyen sin cansarse, tan necesariamente como aquellos cuyas hazañas cuenta, y sólo los diversos tiempos, reunidos y reflejados en uno, dan la época en que la epopeya acaece. Conocemos la nobleza de la edad media griega. Sus hazañas abren la historia griega consciente. Es la fuerza determinante en la obra de la colonización, que esparciéndose de modo grandioso ocupa en los siglos viii y vii la costa septentrional del Egeo, Sicilia e Italia del Sur, las costas del Mar Negro, la Propóntide y, finalmente, la Cirenaica, con ciudades griegas. Excepto en Esparta y Creta, donde el fundamento del estado lo forman el pueblo de los hombres libres, la igualdad de sus lotes de tierras y la comunidad de su vida campamental, se constituye por todas partes una clase noble

BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO CATALOGACION y un señorío nobiliario. La gran propiedad y la lucha primero en carro de guerra; luego, a caballo, distingue a las familias nobles del pueblo común. Ellos, los "mejores" (áristoi), alcanzan el predominio en tribus y fratrías. La monarquía es limitada primero por el consejo de los nobles, después queda reducida a ser un cargo de plazo limitado o se transforma en un simple cargo honorífico. "Reyes" llegan a llamarse luego los señores nobles. Sólo en Esparta, donde no hay nobleza, se mantiene la antigua monarquía.

La nobleza de la edad media griega está acostumbrada a manejar la lanza y la espada. Las luchas en que continuamente vive se resuelven para ella en otros tantos duelos de héroes caballerescos. Si reside en ciudades marítimas o junto a caminos comerciales se ejercita su espíritu combativo en la piratería o en empresas lucrativas lo mismo que en la lucha con carros. Se aplica además de manera ininterrumpida al juego y al espíritu, es decir, en el agón deportivo y en el gusto por la poesía heroica. Con el brillo máximo se desarrolla la vida aristocrática y su cultura en las ciudades jonias de Asia Menor; son las más ricas en caballos y en naves, las más belicosas en la lucha entre sí y con los vecinos, y a la vez las más vivaces y productivas en la lucha del espíritu. Pero las familias nobles de las dos ciudades de Eubea, Calcis y Eretria deben de haber quedado muy poco detrás. De ellas, arranca primero la colonización en la máxima lejanía. Entre ambas, primitivamente amigas y aliadas, ardió en el siglo VII la primera guerra fratricida que desgarró a Grecia.

La existencia de tal nobleza ya es en sí al mismo tiempo una realidad épica, y su modo de vida se mueve en otras tantas situaciones épicas. Las familias nobles representan poder político, y los límites entre desafío y guerra, entre ira de los príncipes y enemistad de los pueblos, son muy variables; todo lo humano tiene un sello político y todo lo político arraiga en pasiones humanas. Todo está puesto en lo que el burgués laborioso llama acaso, es decir, en la fortuna de las armas, y, en todo momento, oscila la balanza en que las fuerzas se pesan. Existe la loca singularidad del triunfo, pero también la caída inmediata en la vergüenza y la muerte cuando, como tantas veces perciben los héroes homéricos, los mismos dioses

están contra uno. Allí, por primera vez, en la situación del señorío, se forma el nivel en que son posibles los sucesos épicos; pues el señorío engendra no sólo un arriba y un abajo, sino, ante todo, un estar juntos los "pares", el cual procede con altas pretensiones según determinadas reglas de juego, y por eso está cargado con las más fuertes tensiones. El pueblo vive, pero nada acaece en él. Mas la vida de los señores es como un duelo elegante en la escena pública: muy complicado, pero para el entendido simplicísimo y lleno de decisión en cada vuelta. Sólo en este círculo de los aristócratas y pares hay enemistad en las formas caballerescas, intrigas implacables dentro del marco del fair play, corazones y manos abiertas en la más atenta guardia, astucia sin baja mentira. La lucha es la acción por excelencia; es don innato y arte ejercitada. Botín y mujeres son lo que se juega y el premio de la victoria; un nombre glorioso, el objetivo sumo.

¿Cómo no habían de jugar en esto también los dioses? Una simple ojeada asegura que tan pronto atacan ellos como se mantienen a la espera, favorecen o persiguen. Pero no lo hacen como fuerzas oscuras, sino como caracteres claros y muy decididos, es verdad que en general invisibles para ojos humanos, pero fáciles de reconocer en el estilo de sus hazañas. También para ellos y hasta entre ellos parece haber reglas de juego en la lucha violenta y un altivo ethos, sólo que todo resulta un poco más fácil y libre que para los nobles señores de Mileto, Calcis o Mégara: la conquista o los celos, la enemistad como la venganza o el engaño.

Así, el mismo proceso poético que ha creado del pasado heroico y del presente caballeresco, de la leyenda, el recuerdo y la existencia vigilante, la canción heroica, hizo también época en la historia de los mitos. Y el mismo poeta ciego cuyo nombre llevan las grandes epopeyas les ha creado a los griegos sus dioses. Realmente a los griegos, pues del mundo claro, espiritual y ligero de Jonia surge Homero, y la lengua jónica por él conformada y el mundo divino por él pensado, para todas las naciones griegas, incluso para la metrópoli, más seria y más firmemente arraigada al suelo. Allí, desde luego, se les añade a los dioses homéricos mucho de los severos colores de la patria,

a la ligereza jónica que ellos tienen mucho del derecho y el orden bien guardado, a sus atrevidas pasiones algo de medida y de contenida voluntad, tanto más según penetran en las zonas de educación dórica y de arraigo al modo del noroeste. Pues en el país más viejo sujetan más las viejas ordenaciones de la sangre y la vecindad, lo mismo que en los hombres en los dioses; y el suelo es más sagrado por las tumbas de los antepasados y los héroes que las tierras nuevas y sin prejuicios, y las potencias del profundo son sentidas más al modo agrícola incluso por los señores. Mas con todas estas resonancias la luminosidad de los dioses homéricos no es turbada, sino enriquecida y a la vez profundizada. Los celestes tienen su trono, como Homero los ha visto, en el Olimpo: desde luego, habitan también en lugares determinados desde tiempos muy antiguos, a menudo en sitios del país de oscura naturaleza, y allí hasta están en relación con muchos seres semidivinos o nada divinos que están comprendidos en el círculo de la naturaleza e incluso con potencias oscuras del profundo de la tierra. Corresponde a la esencia de la religión griega que o bien no ve esta oposición o bien la toma y transforma en sentido positivo, poblando la multiplicidad de sus santuarios con los sublimes dioses, sin renunciar a su unidad. Así es como llega a la riqueza, y podríamos decir, a la omnisciencia que fuera de ella no posee ninguna otra mitología. Ilumina todo lo humano y ningún movimiento o fenómeno de lo humano se le escapa.

Pero la más íntima sabiduría de ella es la imagen de los dioses en el Olimpo. En este sentido ha creado Homero la religión griega y en este sentido ha habido una decisión en la lucha de las dos mitologías, la cual decisión es válida no sólo para Grecia, sino para Europa. Precisamente, porque el viejo mito de la madre y la tierra, el nacimiento y la muerte, no ha sido olvidado ni desvalorizado, sino expulsado a las zonas profundas a las que pertenece y desde donde envía continuamente olas y efectos, se hizo posible el noble mundo divino de elevado sentido y varonil, sin recaer en el primitivismo, esto es, con espíritu. Sólo se podía pensar así si se planteaba la pregunta de si hay una vida en la que dominan la acción y el espíritu y en la que las oscuras potencias de la naturaleza quedan a sensible

distancia de nosotros, si bien no como peso muerto ni como vapores, no como duende ni como fantasma, espiritualizando nuestro tiempo y nuestra voluntad. Esto fué una decisión para Europa, y allí se tomó.

Para el héroe homérico y para el griego que en él cree, la muerte es por de pronto empujada hacia la nada, y, precisamente, de la manera más radical que se puede pensar; la muerte, que en el viejo mito era precisamente el seno de todos los nacimientos. Esto ocurrió tomando en serio la proposición de que los muertos muertos están y de que la vida (quiere decirse la vida alta y heroica) pervive, pero no en restos, repeticiones o renovaciones del cuerpo y del alma, sino en la descendencia y en la gloria del nombre. El cadáver no es entregado a la madre tierra, sino aniquilado en la llama. No hay renuncia más resuelta al mito de la madre, la tierra y la muerte; a éste corresponde siempre la tumba cerca de las viviendas de los vivos y el culto permanente que mantiene presentes a los muertos, pero en el mundo homérico los muertos no debían estar cerca, sino lejos; no presentes, sino pasados. Las llamas que los aniquilan liberan a los vivos de una vez para siempre de ellos, y se podría decir que liberan también a los muertos de sí mismos. No del todo: queda una sombra de ellos, pero sólo una sombra que confirma la nulidad de su existencia. El reino de las sombras en el Hades, a irreal lejanía, al que según la fe homérica están desterrados los muertos como pequeños ecos de sí mismos, sin ninguna posibilidad de retorno, es la antítesis absoluta al mundo telúrico del antiguo mito que se alimenta con sacrificios sangrientos, que influye poderosamente en la vida y que no tiene menos realidad, sino más, que el mundo de la luz. Las sombras que se amontonan alrededor de Ulises son pálidas e impotentes; su único contenido son vacíos recuerdos de lo magnífica que era la vida. Mejor es ser jornalero arriba que en el Hades rey, atestigua la sombra de Aquiles. Y no quiere decir que le vaya a él mal en sentido positivo, pues no es uno de los pecadores de los cuales en el Hades no hay más que unos pocos y que por lo demás son todos añadido tardío. Sino que quiere decir que no tiene vida ninguna, y con ello ninguna realidad: esto es simplemente lo miserable. ¡Qué desbordamiento de vida y realidad debe Aquiles, el viviente, percibir en sí y sus semejantes (y relativamente qué poca de todos modos en los artesanos y jornaleros) para poder hacer tal comparación!

La muerte no es nada positivo, no es una fuerza o un mundo propios, es sólo no vivir, muy próxima al punto cero. Por el hecho de que es comprendida desde su lado negativo, como pura aniquilación, como la última llamarada de un grandioso fuego, no pierde su pavor, pero sí el espanto que tiene en todas partes donde los muertos están cerca. El acento entero cae sobre la vida, a quien corresponde sin ningún recorte el valor de ser de verdad. La muerte (la muerte en el campo de batalla se entiende, pues para el héroe apenas si se toma en cuenta otra muerte) es un acontecimiento de la vida, y, a menudo, incluso aquél al que la gloria se enlaza más directamente; se torna hazaña y así es atraída al mundo de la épica, que es mundo de luz.

El viejo mito vivía del pensamiento de que todo lo vivo, aun donde florece con más belleza, se vuelve a hundir en la muerte en la que tiene su origen. Mas para el sentido de la épica no es acrecido el reino de la muerte cuando en la batalla matadora de hombres desaparecen los héroes, sino el reino de las hazañas y su gloria. Esto, en el sentido corriente de la palabra, no está pensado muy piadosamente. Erwin Rohde tiene, desde luego, razón cuando lo llama "mundano" y es de la opinión de que los tiempos que siguen—y se refiere a Delfos, a Esquilo y Píndaro—son, lo mismo que los precedentes, más decididamente "religiosos" que aquellos en cuyo centro está Homero. Pero esta libertad espiritual—y se estaría tentado de decir: esta libertad de pensamiento se ha convertido en herencia irrenunciable del espíritu europeo. Naturalmente, que esto en la época homérica no es, menos que nunca, creencia popular, sino señorial. Pero, precisamente, a través de Homero se ha convertido en elemento predominante de la religión griega en general, en nivel de ella, en una de las normas que son inmanentes en ella. Y no nos dejemos llevar en esto de cualquier concepto romántico de profundidad: es exactamente tan profunda como cualquier doctrina de la muerte maternal, en la medida en que es verdad que hay no sólo una profundidad de lo oscuro, sino también una profundidad de la luz. Gracias a esta herencia domina en Europa un aire espiritual que hace natural que lo divino case con lo claro y lo fuerte que resplandecen en lo insondable, pero no se deja turbar por esto, y que al violento mundo de los fantasmas y al arte de conjurarles lo sufre a lo sumo en los rincones menos limpios de la cultura. Nosotros somos quizás el único lugar en la historia universal donde resultó al primer intento esto, ciertamente que no sin pasos falsos y retrocesos, pues las altas tensiones están siempre en peligro de pervivir; más el intento no se ha perdido y en cada nueva época productiva ha ganado ante todo la medida justa que ha de ser guardada si se piensa el lado nocturno y maternal del mundo con sentimiento puro y sin hinchazón. Esta otra realidad—pues es tal—puede ser muy bien sentida perfectamente por el espíritu que ha sido sellado por Homero y los mismos griegos la sintieron profundamente. Pero respecto de los dioses olímpicos es ella no un pantano lleno de plantas que crecen espesas, sino tierra sagrada; no mundo subterráneo, sino fondo que sostiene, aunque sea oscuro, la vida, y es comprendida como divina embriaguez y sensualidad espumante, pero no como placer y autoaniquilación. Hasta Dióniso se convirtió para los griegos en un dios.

Homero ha creado este espíritu al crear sus símbolos inmortales: estos dioses, los más mundanos en que nunca se creyó, estos dioses verdaderamente paganos—pero ¡qué profunda piedad ha sido dedicada a estos serenísimos! Todo lo que recibieron de blandura caria, de sexualidad asiánica, de oscuridad pregriega, lo han reelaborado y aclarado en ellos, casi como la flor aclara en pura esencia dudosos jugos del suelo. Zeus se ha convertido en el celestial y nada de telúrico guarda en sí. Apolo es el luciente modelo de los griegos, de lo supergriego, aun cuando lucha del lado de Troya, y precisamente por su lejanía y enemistad es espiritualizado como algo augusto. Atena, la guardiana de las ciudadelas, se convierte ahora en la hija del padre, libre en su actuar, inteligente e inventora. Así también los otros dioses, desde luego, con una precisa graduación según el rango de su pureza y claridad. Aquellos en los que se conserva el olor a

la tierra son notablemente rechazados por la mano del poeta. Este destino alcanza incluso a Poseidón, el antiguo dios terreno con el tridente, que muchas veces es incluso tratado altaneramente, si bien siempre se transparenta su antiguo poder. Las divinidades ctónicas matriarcales quedan por primera vez claramente excluídas del reino luminoso de Zeus, o rechazadas completamente a su borde. Así, suena el eco de la lucha entre los dioses olímpicos y los ctónicos en el mundo divino de Homero, pero como de lucha resuelta: las potencias de la luz han vencido, mantienen el cetro y conforman el mundo. Su carácter sobrehumano ya no es oscura potencia vital en figura de animal, ya no es potencia de la naturaleza que estalla desde lo profundo, sino humanidad audazmente realzada—humanidad que libre de lo mezquino y lo triste está por completo decidida, y por

esto se ha vuelto completamente ligera e inmortal.

Mas por grande que sea esta decisión, la grandeza de Homero llega más lejos. Su fuerza poética no sólo rechaza al viejo mito y lo deja a un lado, sino que lo introduce en el mundo de los dioses y de los héroes como resonancia del profundo; incluso como potencia que influye en el elevado estilo de la épica, y hasta como presupuesto sustancial en la vida y el destino del más grande de todos los héroes. Desde luego, dirige Zeus el destino de los héroes en parte dejando acontecer lo que acontece, en parte interviniendo con su voluntad, siempre de un caso a otro, nunca previendo el conjunto del futuro; también las intervenciones de los otros dioses están en general, sin que se excluya en cada caso del todo un juego recíproco, dependientes de la voluntad de Zeus. Pero esta voluntad no es omnipotente. Junto a ella y por encima actúa el destino. La Moira ha adjudicado a los mortales su vida y su muerte, y en conjunto también lo que les ocurre en la vida, y donde ha nacido un ser humano hila ella sus hilos. Por eso, las intervenciones y ayudas de los dioses no están excluídas, pero sí reducidas a un marco inflexible. La Moira no es una figura, sino un poder que no se sabe si hay que decir que opera en toda existencia o sobre toda existencia. No tiene ninguna altura ni claridad olímpica, no es ni intervención activa ni acaecer lleno de acontecimientos. No es, pues, de estilo épico. No opera en el epos, a diferencia de los dioses que en él intervienen. Pero sí está en él. Pues la sabiduría de Homero conoce que existe tal cosa, que toda vida está influída por este poder, contra el que el mismo Zeus es impotente, y también el destino heroico que consiste de hazañas en fila y en el que los celestes intervienen personalmente, está entre la rueca y el huso de la oscura hilandera.

El padre celestial que pesa las Keres de Aquiles y Héctor en áurea balanza no decide con esto nada, sino que averigua lo que está resuelto, y lo que por lo demás ya sabe, y lo averigua con amargo dolor. Mas cuando el platillo con la suerte de Héctor se hunde en el Hades, Apolo, que hasta ahora lo ha protegido, se retira silencioso, y Atena ayuda a que el destino se cumpla aconsejando a Aquiles y engañando a Héctor. ¿Qué acontece, pues? Héctor, el varonil héroe, está solo, cruelmente solo ante la muerte, pero precisamente así se perfecciona su heroísmo. No puede decirse nada más grande sobre el heroísmo, ni tampoco sobre la muerte, ni tampoco sobre el destino.

¿Coinciden así dos leyes, quizá hasta dos imperios, en los que la muerce entra en la epopeya y la Moira se hace perceptible: la ley de la vida heroica en la que influyen las decisiones y ayuda de los dioses, y la ley de la muerte, que está señalada con el nacimiento del hombre? Pero en la existencia del hombre están juntas como papel y trama, y así las entrelaza Homero como acontecer épico. No son compensadas la una con la otra ni enfrentadas, parece sólo que la una penetra en la otra lo mismo que se encuentran un rayo y una ola de oscuridad. ¿Es que no están así adaptadas la una con la otra la vida y la muerte: la una viviendo hacia adelante contra la muerte, la otra como una sombra, pero como una sombra que cae esencialmente en el total de la vida? La grandeza de Homero es que de los dos imperios no ha hecho ni un acertijo del que hubiera una solución, ni un dualismo metafísico, sino que los mantiene unidos, según están unidos esencialmente en toda la vida, sobre todo, en la que es grande y consciente.

En el libro XXIII de la Ilíada, cuando el entierro de Patroclo, resuenan de todos modos tonos que se levantan como de otro mundo, es decir, de una viejísima creencia y culto de los muertos, algo prehomérico, pero que nunca se ha apagado del todo en la fe y las costumbres populares y que sólo allí, donde la muerte se ha convertido en realidad épica, se anuncia desde el profundo. Homero tiene también este dualismo: el viejo mundo de los muertos bajo la tierra, que vive y reclama sangre, y el mundo de las sombras, sin ser, en la lejanía, sólo como enigma visto tal cual está en la vida misma, pero no como

enigma que fuera solucionable o que se quisiera solucionar.

El luminoso mundo de Homero ya es profundo en sí mismo. Infinitamente profundo se vuelve por esta penetración del viejo mito en el día de los héroes y de los dioses. El máximo ejemplo de esto es el más magnífico de los héroes, el hijo de la madre inmortal y del padre mortal, Aquiles, en cuya vida y destino se entrelazan el sumo favor de Zeus y la Moira implacable. Su madre Tetis es "una figura principal de la Ilíada" (Bäumler). A la vez está siempre presente, no sólo cuando consuela al hijo que llora, no sólo cuando suplica a las rodillas de Zeus que le dé la gloria (porque sabe que la muerte que le corresponde no puede serle evitada), no sólo cuando se lamenta por Patroclo. Está presente en el mismo Aquiles, que a través de ella procede de la más antigua estirpe de dioses, la de los titanes, más antigua que la de los olímpicos, a quienes él reza. De allí, de la madre, procede el "impulso ilimitado" (H. Grimm) que en él se ha observado, de allí viene el melancólico saber por anticipado, que él posee más que ningún héroe, de allí viene su infinitud, que nunca se consume en la acción, y su subjetivismo. Aquiles es la fuerza central de la epopeya y a la vez más que un héroe épico; llega hasta la tragedia, y lo mismo ocurre con todo lo que alrededor de él acontece. Con las lamentaciones fúnebres por Héctor y Patroclo termina la Ilíada. En los ríos de sangre de animales y personas que Aquiles hace correr en honor de su amigo muerto, el viejo mito está no sólo trasluciendo, sino terriblemente presente. En el mundo luminoso de la epopeya se disuelve la realidad de la muerte. Homero se transciende a sí mismo: en la tragedia (v. Bäumler, Introducción a la obra de Bachofen, p. LVIII).

DIONISO Y DEMETER

Dos poetas, según juzga Heródoto, les han creado a los griegos sus dioses. Data a ambos "por así decirlo, ayer y anteayer", es decir, no más de cuatrocientos años antes de su tiempo. Los dioses mismos junto con sus nombres que provienen de Egipto, los han recibido los griegos, según él piensa, de los pelasgos, o sea de la población prehelénica de Grecia. Pero por primera vez Hesíodo y Homero "les han hecho a los griegos su teogonía, han dado a los dioses sus sobrenombres, les han atribuído los oficios y artes y han terminado su figura" (Hist. II, 53).

Hesíodo está en este aspecto a igual altura que Homero, lo mismo que una leyenda griega, consciente de la profunda rivalidad de ambos, informa de la disputa de los dos poetas. Si la observación de que entonces por primera vez les fué atribuída a los dioses su figura y su característica espiritual parece recordar mejor a Homero, la idea de la teogonía apunta unívocamente a Hesíodo, pues ella es muy ajena a Homero, pero el pensamiento de Hesíodo está comple-

tamente dominado por ella.

Hesíodo puede situarse como persona histórica alrededor de 700. Este hijo de un labrador beocio es el primero que pone su nombre al comienzo de su poema. Él, que dice de sí que las Musas le han revelado "no mentiras, sino la verdad", y sus sucesores, que han ido hilando poéticamente la historia de los héroes, los árboles genealógicos de las estirpes y el origen de las tribus, son, a pesar de que en la forma están todavía dentro de la tradición homérica, los precursores de la investigación histórica erudita, y quieren ser tales. En ellos, y en Hesíodo mismo, ya no se sigue poetizando la leyenda heroica a partir del sentido heroico del presente, sino que se saca de la poesía y de la religión popular vieja sabiduría, se piensa y hasta se sutiliza, se enseña y hasta se sistematiza. Según su profundo contenido esta sabiduría no es ciencia, sino que Hesíodo señala una

nueva inflexión en la lucha de los dos grandes mitos y una nueva fase en la perfección de la religión griega. Representa el movimiento

religioso del mundo posthomérico.

El viejo mito en la poesía de Homero ha sido conscientemente rechazado y, sin embargo, pervive allí. Al jurar se hacen sacrificios al sol y a la tierra, y además de Helios, que todo lo saca a la luz, son invocados los dioses subterráneos. Las grandes realidades de la tierra y la sangre, la madre y la muerte, las fuerzas demoníacas que en ellas están ocultas, y las divinas que de ellas se levantan, mantienen su potencia incluso en la religión homérica, a cuyos grandiosos rasgos pertenece que no excomulga dogmáticamente a la vieja religión, sino que la conserva como fondo sacro, quitándole sólo su pesante gravedad y su oscura implacabilidad. Pero en primer lugar los viejos dioses y potencias han seguido, por decirlo así, en plena validez, junto al mundo homérico, en la fe del pueblo. En donde las estirpes griegas vivían como agricultores o pastores, el elegante pensamiento jónico del mundo olímpico de los dioses, debe de haber caído como un lejano resplandor en una existencia que seguía unida con fe a las potencias de la tierra y de las tinieblas. Pero de todos modos, por encima de toda Grecia, subsistían los viejos cultos telúricos, seguían en vigor los espíritus benéficos o vengativos del profundo, estaban poseídos árboles, aguas y montañas por seres divinos del antiguo estilo. Y allí comienza, en viva relación con la fe popular, un nuevo desarrollo de la religión griega, no retrocediendo antes de Homero, sino a partir de él y hacia adelante. Nunca se hubiera hecho el espíritu griego apto para la tragedia si los poetas trágicos, pregoneros de la fe en Zeus omnipotente, no hubieran sentido presentes las huellas de los dioses prehistóricos y del profundo, los Titanes y las Erinias, Deméter y Dióniso.

La nueva fase en la lucha de ambos mitos se hace inmediatamente perceptible en el concepto del héroe. En la epopeya viven los héroes del tiempo antiguo. Viven como nombre, como figura, y como gloria de sus hechos. Pero ¿dónde están? En el suelo de la patria; alrededor de sus tumbas alienta su presencia y la bendición de sus hazañas. Todo lo hazañoso de ellos lo ha agotado la épica, tanto que

ella se ha transformado casi por completo en el brillo de la gloria de aquellos. Pero su cuerpo muerto lo guarda, en lugares que precisamente por esto se vuelven sagrados en un callado sentido, la madre tierra. Todos los paisajes de Grecia están llenos de tumbas de héroes, y naturalmente Atica, en especial. En la legislación de Dracón se reglamenta que los dioses y héroes de la patria han de ser honrados en común según la costumbre de los padres. Sacrificios muy distintos que a los dioses olímpicos les son dedicados a los héroes muertos: no bajo el claro día, sino en la oscuridad del crepúsculo y de la noche; no sobre un altar, sino sobre un hogar bajo; animales negros y no blancos; ofrenda de sangre y no de grasa perfumada. Juegos anuales—casi como repetición de sus fiestas fúnebres se fundan en honor suyo. Pues los héroes son poderosos; desde el fondo de sus tumbas actúan. Están cerca de los vivientes, en la felicidad y a veces en la desgracia; protectores de las ciudades, dioses custodios de las estirpes, socorredores del individuo. A veces intervienen casi como milagreros en el destino particular; Heródoto cuenta con gusto tales historietas y también autores posteriores. Ante todo, son ellos los que hacen el suelo de la patria en que reposan inconquistable, y a Grecia invencible en la lucha contra los bárbaros. Los guerreros de Maratón vieron a Teseo, armado de punta en blanco, al frente suyo; los luchadores de Salamina ofrendaron a Ayax, que había luchado con ellos, un barco de guerra del botín.

El supuesto en que se basa esta proximidad activa de los héroes es que sus huesos están sepultados en el ágora de la ciudad, o debajo de la puerta de la muralla, o en los límites del distrito, que las tumbas son miradas con respeto y obsequiadas con sacrificios sangrientos. Todo esto es tan poco homérico, tan antihomérico, cuanto es posible. Estos héroes que protegen la patria desde sus tumbas pertenecen no a la parte de los héroes épicos, sino a la de los dioses ctónicos a los cuales se parece mucho su culto, de la misma manera que algunos de ellos aparecen en figura de serpiente. Pero son ellos los que en la plenitud del espíritu griego se convierten en los héroes de la tragedia. Evocados por el canto coral como en un conjuro, los héroes que descansan en la tierra de la patria, que siempre están

presentes, ascienden a un presente más alto; no se convierten en figura y acción como en el epos, sino que se tornan imagen y se ponen a hablar. Resuélvase como se quiera el problema de historia del espíritu que es la formación del drama, este problema tan discutido, lo cierto es que "el drama ha venido al mundo como tragedia, pero la tragedia ha surgido de una relación religiosa del poeta respecto de los héroes legendarios de su pueblo" (v. Bäumler, Introducción a Bachofen, p. LX).

Naturalmente, que esta relación religiosa, es decir, la creencia en los héroes y el culto de estos, que da a la tragedia su sentido más profundo, no ha surgido en ésta por primera vez, sino que está en el fondo de ella como realidad, y la tragedia no es sino la elevación a gran parte de este culto. Este ha surgido por caminos que no podemos seguir al pormenor en el movimiento religioso de la época posthomérica. Aun en ella, no surgió como algo nuevo, sino, según E. Rohde dice (Psyche, I, 157), las chispas que aún lucían en la fe del pueblo se inflamaron en una llamarada nueva. En lugar de la idea homérica de que el héroe muerto es un nombre glorioso, pero en lo demás una sombra sin existencia, vuelve a fortificarse la antigua creencia de que está presente en su tumba y activo entre los vivos. Descuidar el culto de los muertos, dejarlos sin enterrar, vuelve a ser de nuevo pecado imperdonable.

El deber del culto a los antepasados obliga a todas las estirpes. También los demos y tribus llevan muchas veces nombres patronímicos y están unidos alrededor de sus héroes. Pero al héroe fundador (archegetes) lo honra toda la ciudad. El poderoso propulsor del culto de los héroes, y en especial de su paso de las asociaciones de consanguíneos al Estado, es el dios de Delfos. Sus oráculos muchas veces han citado como causa del hambre y la peste la ira de un héroe. También han aconsejado el traslado de los huesos de un héroe indígena desde el extranjero y hasta fundado numerosos cultos. La gran reacción contra el paganismo homérico de la cual es parte el culto de los héroes, naturalmente que no fué creada por esta orientación de los sacerdotes de Delfos, pero sí fué poderosamente favorecida. El dios de Delfos se señaló a sí como el "verdadero exégeta" (según lo

designa Platón, Rep., IV, 427 c), es decir, expositor de la auténtica vieja fe que ha seguido viva en el pueblo y que ahora todavía abre sus misterios.

Ya hemos indicado que los héroes se emparentan a los dioses ctónicos, y están con ellos en íntima relación. Esto no se refiere sólo a muchas cualidades de su ser y a muchos rasgos de su culto, sino también a la conexión causal histórica en que aparecen otra vez en la época posthomérica. Al mismo tiempo, con la renovación de la antigua creencia relacionada con la muerte y los muertos vuelven a percibirse en Grecia las voces de los dioses inferiores, y una y otra cosa proceden de las mismas fuentes.

Homero conoce todas las potencias del profundo y de lo oscuro. Conoce a la gran Noche, que obliga a dioses y hombres, conoce a las Erínias, que hacen castigar inexorablemente a los perjuros y a los que faltan al honor; conoce a Gea, por cuyo nombre juran hasta los dioses, y la ilustre Persefonea, la reina de los muertos. Pero no sólo su potencia, sino incluso su realidad, es reducida por la luz de los dioses olímpicos, y esta reducción alcanza también a la diosa en que están ocultas todas las profundidades de la maternidad y del presentimiento de la muerte: Deméter. En Homero es casi sólo la rubia diosa de los trigales; que Zeus la ha amado una vez resuena apenas, y de su relación con Persefonea, que de todas maneras había de llevar a la antigua (o a la nueva) religiosidad, no se dice ni una palabra. Dióniso, el furioso, y su comitiva de mujeres que blanden los tirsos aparecen sólo episódicamente en el fondo. El dios que procede del extranjero no pertenece al círculo de los dioses olímpicos; en ninguna parte interviene él en la vida y destino de los héroes épicos.

Pero es decisivo que la fe del pueblo, junto y por debajo del mundo divino homérico, ha mantenido las antiguas divinidades como los verdaderos dioses de la patria, que son sedentarios y ligados al suelo como el pueblo de los labradores y pastores. Ya hemos hablado de que incluso los dioses olímpicos se han conservado, por decirlo así, en una segunda existencia como dioses de los distintos territorios y santuarios, y de que la piedad griega no sólo ha soporta-

do esta tensión de unidad y pluralidad, sino que mediante ella se ha enriquecido. Pero como divinidades locales mantienen o ganan todos ellos, incluso Zeus, incluso Apolo, un vínculo con lo profundo, con el suelo y la muerte. Zeus Chthonios, el subterráneo, pervive en todas las regiones de Grecia como dios de los vivos y de los muertos, a menudo bajo nombres ocultos y muchas veces confundiéndose con un héroe indígena; Hesíodo encarga al labrador que le rece al labrar y le haga sacrificio al cosechar. Mas también las más viejas divinidades, que han mandado antes de la victoria de los olímpicos, se conservan en su sitio. Gea misma, según la Teogonía, de Hesíodo, la más antigua de todos, tiene santuarios y oráculos en todas las regiones que han conservado lo antiguo a través de la época de las invasiones.

A figura más precisa llega la diosa, tierra y madre, en Deméter; en su nombre y mito se enlaza, ante todo, la gran renovación de la fe telúrica en la época posthomérica. Formas muy viejas, oscuras y hasta salvajes de esta divinidad telúrica y maternal, se perciben todavía; formas en las que era más bien violenta fuerza de la naturaleza que madre de bendiciones. Esta figura, más primitiva de la diosa madre, por su contenido mítico, como quizá también por su origen local, apunta a las proximidades del tracio Dióniso y de la asiánica Cibeles. Aunque acaso sea una construcción de filosofía de la historia la evolución, según Bachofen, desde el hetairismo, a través de la vida como las amazonas, hasta un estricto matriarcado demetríaco y su correspondiente graduación de las divinidades femeninas, en ello se refleja una verdadera tendencia evolutiva de la religión griega. Las dos diosas Deméter y Persefonea, superando su oscuridad, pero conservando su profundidad, entran como madre e hija en íntima relación; "es como si se prestaran mutuamente algo de sus propiedades, antes separadas" (v. E. Rohde, Psyche, I, 211). De algunos santuarios antiquísimos, principalmente en el Peloponeso, que eran comunes a ambas, puede haber salido el enlace; conduce en los siglos de la Edad Media griega a una religión que adquiere fuerza en toda Grecia y que liga a las almas como ningún otro culto: conduce a los misterios de Eleusis. En este punto ha ocurrido espontáneamente un cambio real del sentimiento religioso a partir de Homero. El mito de la maternidad, fundido juntamente con el de la muerte y el retorno, penetra de lleno en el espíritu griego y se hace poderoso

en una misteriosísima revolución contra los dioses olímpicos.

Pero antes, Grecia es dominada por una conmoción aún más profunda: el gran dios Dióniso vence las almas. Su origen extranjero, es decir, tracio, siempre ha sido sabido por los griegos desde Homero. Pronto ha penetrado desde el Norte y ha vencido por todas partes al asalto, allí donde ha llegado, primero en las mujeres, después en el pueblo entero de los labriegos y pastores. Viejas leyendas dan noticia de la resistencia que reyes y héroes, y entre los dioses, en primer lugar, Hera, han opuesto a la penetración del dios violento y peligroso. Esto es una fase completamente real y un acto absolutamente dramático en la lucha de los dos grandes mitos. Pues Dióniso es no sólo de origen extranjero, en cuanto a la geografía, sino que univocamente pertenece a las potencias del profundo y de las tinieblas, de la feminidad y de la naturaleza sin liberar. A sus fiestas nocturnas corresponde la música de los tambores y de las flautas de opaco sonido, el desgarramiento de la víctima con los propios dientes, el vino enloquecedor, la danza en torbellino y la violenta orgía sexual. El desbordamiento extático en que arrebata a su comitiva no es nunca sublimación, nunca liberación, sino siempre excitación que se hunde en la voluptuosidad del agotamiento. Bachofen ha visto claramente que la virilidad de Dióniso atrae de manera incontrastable lo femenino, pero se queda sujeto a ello (prólogo al Matriarcado). Igualmente ligada queda la danza dionisíaca, por violentamente que vuele, a la tierra, y el éxtasis dionisíaco, por altamente que realce la vida, a la muerte. Cuando Dióniso llega en la primavera, brota el crecimiento vegetal de la tierra, pero con la vida natural despertada, también los muertos se precipitan hacia la luz, se ponen en caterva a su alrededor, pues, a la vez, es el señor de la vida y de los muertos. "Todos los primitivos rasgos esenciales de las divinidades telúricas se realzan en él hasta lo desmesurado, pero también hasta el sentido más profundo" (v. W. F. Otto, Los dioses de Grecia, pág. 198).

Habrá que reconocer que Gracia fué alcanzada por el culto invasor de Dióniso en un estrato de su propio ser y que, por lo tanto, no sufrió nada extraño, sino que se abrió más profundamente a sí misma según recibió al dios tracio. El gusto por la crueldad, el placer de la locura, la tendencia a desgarrarse a sí mismo y la pasión por la muerte, están tan profundamente arraigados en el ser griego como la voluntad de medida y el gusto por la imagen. Sólo habría que añadir que a pesar de todo se trataba en ello del auténtico encuentro con un extraño. Sólo por la fuerza arrebatadora de esta influencia extraña se alarmó tanto la intimidad del espíritu griego, que acogió en sí misma la dualidad de los dos dioses: la cósmica oposición de lo apolíneo y lo dionisíaco, y la conformó en sí misma. Las capas profundas del alma que Dióniso representa están al cabo presentes en muchos pueblos, quizá en todos, es decir, en el hombre en absoluto. Pero en modo alguno son en todas partes productivas. Como auténtico encuentro, se señala el proceso histórico en el que el dios tracio se vuelve griego por el hecho mismo de que procede en varios empujes y oleadas, con pausas de igualamiento y elaboración; así es como se perfeccionan en la historia todos los encuentros que en uno de sus elementos producen efecto profundo.

Después que Dióniso, muy pronto, quizá ya en la época de las grandes migraciones, llegó a los griegos, vino una segunda oleada de su culto en la época homérica, y, después, de modo subterráneo, y ésta sólo dió al dios en la vida griega la potencia de que la epopeya no permite todavía adivinar nada. En las almas y pensamientos del pueblo bajo y labrador halló el ser dionisíaco eco y consecuencias. Allí se convirtió a temporadas en movimiento religioso, incluso en epidemia. Esta situación sociológica se conserva hasta la época de la tiranía, y aún después; los tiranos del siglo vi han hecho una política religiosa en el sentido de que favorecieron el culto de Dióniso como un medio en la lucha contra la aristocracia y con el fin de buscar el apoyo de los campesinos. Pero no hay que preguntarle nunca demasiado a la sociología; el punto de vista de ésta es parcial, en primer lugar, cuando se trata de cosas muy grandes. Y lo mismo que la epopeya surgió del espíritu caballeresco y en círculos caballe-

rescos, pero se extendió más allá del mundo aristocrático y se volvió bien comunal del pueblo helénico, así Dióniso, aunque fuera al principio un dios labrador, se convirtió en potencia, se podría decir en sustancia que determina de la manera más profunda todo el ser griego. Tanto la imagen del dios como la forma de su culto, ha sido conformada por la fuerza plástica del espíritu griego; de salvaje explosión resulta culto general, resultan al cabo fiestas ordenadas por el estado; de la locura ilimitada y destructora resulta la imagen de la plenitud vital, que es comprensible hasta para las artes plásticas. Sólo entonces, parece, se manifiesta la forma peculiar de la mántica dionisíaca: visión del futuro gracias a la unión extática con el dios, videncia por la fuerza de la locura. Esto es en realidad un modo de saber el futuro, muy diverso del don de videncia de Apolo, que proviene de la distancia, claridad y fuerza formal; y también muy diverso de la explicación de la voluntad de los dioses, basada en el estudio de los signos exteriores, tal cual ocurre en la epopeya. Y esto ocurre de manera absoluta: por fuertemente que fuera helenizado Dióniso, introducido no una, sino dos veces en la esencia griega, pervive en él un principio extraño, resistencia, peligro-resistencia, desde luego, que surge dentro de lo griego, y peligro que es esencial en él. En muchos lugares se celebraban fiestas nocturnas en las que el dios y su culto mantenían su vieja violencia, en las que las bacantes desgarraban serpientes y en las que caían víctimas humanas.

En la incorporación a la ciudad del culto dionisíaco, pero especialmente en su incorporación al modo de ser griego, no puede desconocerse la intervención activa del oráculo de Delfos. Estos sacerdotes prudentes, que siempre supieron dominar las nuevas potencias reconociéndolas, y que siempre mantuvieron la medida griega ampliándola y profundizándola, repartieron el año délfico entre Apolo y Dióniso e introdujeron el culto de Dióniso en países en los que hasta entonces era extranjero, "en ninguna parte con más éxito que en Atica" (E. Rohde). Así se abrió el camino al helenismo pleno, universal, tenso entre el delirio y la figura, e incluso conscientemente el paso a la tragedia. Y existe en adelante entre los dioses griegos

uno en el que, como Bäumler dice, lo profundo (en el sentido del viejo mito) se pone a hablar; en Hesíodo sólo había tartamudeado.

Lo simétrico al movimiento dionisíaco de la Edad Media griega son los misterios de Eleusis. Por lejos que la diosa maternal y sus sacros juegos parezcan estar del dios tracio, una y otro pertenecen a la renovación religiosa del mundo posthomérico, época que se vuelve decididamente "más piadosa", en comparación con Homero, v que aporta un nuevo giro en la lucha de los mitos al abrirse de nuevo a las voces del profundo y adquirir una relación de nuevo más respetuosa, cuidadosa y angustiada frente a la muerte y a los muertos. Contemporáneamente, con la irrupción del culto dionisíaco, se desarrollan, sin duda sobre muy viejas raíces, las representaciones místicas de Deméter; tienen su mayor fuerza al mismo tiempo que la tragedia, pero perduran, populares y en silencio, hasta el fin de la vida griega, mientras que la tragedia surge y decae con la vitalidad de la polis. A Deméter y Perséfone, que están en el centro de la liturgia eleusina, se suman otros dioses, pero todos proceden de la fe popular, son dioses del país arraigados en el suelo y pertenecen a la estirpe de las divinidades ctónicas.

Las familias aristocráticas del pequeño estado eleusino administraron primitivamente el culto, del cual tenemos el primer testimonio de comienzos del siglo vII; allí, en el país de Eleusis, había venido a la luz, según la leyenda, Core, raptada por el dios de los infiernos, y había sido devuelta a su madre. Cuando Eleusis fué anexionada por Atenas, el culto de Deméter se convirtió en culto estatal ateniense, y con la ascensión del poder de Atenas creció su validez panhelénica. Pero en este proceso operaron también, en primer lugar, razones íntimas: allí había un lugar lleno de misericordia, secreto, pero comunal, próximo a la fe popular y abierto al alma individual que buscaba, que no era un santuario solemne como los de los dioses políticos, sino una fuente de sabiduría de salvación para las necesidades de la piedad personal. Sería falso decir que las divinidades ctónicas se inclinaban de mejor gana al hombre y, por consiguiente, habían de estar más cerca de una edad piadosa que los olímpicos. No se inclinan hacia el hombre, sino que están siempre

junto a él, abrazándolo e influyéndolo. Pero allí se volvieron imagen, es verdad que no en el gran sentido de la tragedia, en la que acaecen destinos heroicos ante lo celeste, sino a la manera más callada y, a la vez, más particular de las representaciones místicas, que afectan a todo el que en sí se retira.

Sabemos poco del contenido de las representaciones eleusinas, pero lo bastante para asegurar que en ellas no se anunciaba ninguna doctrina, ni se representaba ningún dogma, y menos que ninguno el de la inmortalidad del alma, y que, por consiguiente, la obligación del silencio que pesaba sobre los iniciados no se relacionaba con algo así como el secreto de un saber determinado. Pero se realizaba una acción litúrgica, que tenía por contenido el mito de la madre y de su hija Core, y su efecto debe haber sido la certeza, siempre vuelta a confirmar y a ganar, que ya se expresa en el llamado himno homérico como el misterio de Eleusis: que el que hubiera contemplado esa representación tendría una vida bienaventurada después de la muerte, e incluso ya en vida tendría gran ventura; pero quien estuviera sin iniciar no tendría después de la muerte la misma suerte en el reino subterráneo. Por esta esperanza, que despertaba y confirmaba en los iniciados, se distinguía la fiesta de Deméter en Eleusis claramente de todas las otras representaciones y cultos, incluso de aquellos que en otras partes eran también dedicados a la diosa telúrica materna.

A los misterios eleusinos estaban admitidos todos los griegos, incluso mujeres y niños, y hasta esclavos; sólo un crimen de sangre excluía de ellos. Con esta absoluta generalidad, que ningún otro culto griego conoce, se unía el más alto individualismo. Basándose en una decisión libre, pedía el individuo la iniciación, individualmente se hacía partícipe de la misericordia de la diosa como de su madre, como individuo alcanzaba en la sacra acción la certeza de un destino bienaventurado. No se deben buscar en la religión de Eleusis creencias de salvación, y absolutamente nada de aquel absolutismo de exigencia y promesa que es propio de las grandes religiones universales. No se pide ninguna conversión, ni tampoco se convierte en condición de la salvación un nuevo esfuerzo moral. El hombre no

queda liberado de la aquendidad y transportado al más allá; y si se busca y promete la salvación después de la muerte, ello es sólo "una dulce perspectiva, no una exigencia que atraiga hacia sí y saque de la vida" (v. E. Rohde, *Psyche*, I, 300). Tampoco son los misterios una mística ni una unión del hombre con Dios. Los límites entre el hombre y los dioses son estríctamente mantenidos; también en este aspecto se mantienen los misterios completamente dentro de la fe popular griega. Pero sí vive en ellos como en ninguna otra parte de la religión griega una intimidad del alma individual con la divinidad. Allí donde los dioses del viejo mito se vuelven más alma, los halla muy en secreto la fe que hace bienaventurado.

LA EPOCA DEL PROFETISMO

Los movimientos religiosos que hemos tratado en la sección precedente constituyen la época profética de los griegos. Esta época está llena de figuras sumamente curiosas que representan casi todos los grados entre el sabio y el charlatán; sobre su origen y época, e incluso sobre la cuestión de su realidad histórica, se ha disputado mucho no sólo por los eruditos modernos, sino por los mismos griegos. El hiperbóreo Abaris es uno de ellos, enviado por Apolo, no necesitado de alimento humano, que vino a Grecia profetizando y curando enfermos; después Aristeas, que podía dejar su cuerpo y aparecer en distintos lugares; después Hermótimo, del que se cuentan cosas parecidas, y Epiménides de Creta, que después de muchas otras curaciones y milagros purificatorios limpió a la ciudad de Atenas del crimen cilónico. La tradición posterior ha puesto a todos estos hombres en relación con Pitágoras y los pitagóricos, falsamente en cuanto a la historia, pero con razón, pues si su doctrina no tiene relación con la filosofía de Pitágoras, sí la tiene su práctica mágica con la de las sectas pitagóricas.

Desde el siglo vi coincide el profetismo griego, principalmente

con el orfismo. Las sectas órficas no son por cierto las únicas en atraerse creyentes, y aparte de Dióniso, a quien honran como sumo dios, hay otras divinidades, la mayoría de origen extranjero, cuyos cultos extáticos y secretos desarrollan su ser en Grecia. Pero el orfismo supera a todas en impulso, en influjo sobre la vida griega del siglo vi y, en consecuencia, en las zonas más elevadas del espíritu, a saber: la poesía y la filosofía. Se afirma en casi todos los territorios de Grecia, sobre todo en Atica y, donde menos, en la zona espartana, donde el estado ya había llegado a ser forma firme de la vida.

Dióniso, ya helenizado, en el orfismo es de nuevo sacado de sus fuentes tracias. Se confunde con el dios de los infiernos, Zagreo, el gran cazador, que devora a todas las almas; la leyenda de que los titanes lo descuartizaron y de que ha renacido en el "nuevo Dióniso" como hijo de Zeus y de Sémele, es decir, aquel Dioniso que Nietzsche con voluntad de blasfemia representó contra el Crucificado, aparece por primera vez en el mito órfico. Este Dióniso renovado en sus orígenes, y a la vez completamente empapado de especulaciones, se convierte en la sustancia de la teología órfica. Pues la influencia del orfismo sobre la vida griega del siglo vi descansa, en parte, en que forma una doctrina profética que ya no era un mito que se desarrollara libremente, y que todavía no era filosofía, sino teología, en el sentido en que Hesíodo la había iniciado, si bien mucho más popular y mucho más fuertemente realzada en la pasión del pensamiento especulativo. Pero Dióniso es el alfa y omega de esta teología órfica. Está al principio como potencia que todo lo forma y vivifica, como "Phanes", como el primogénito del Caos, el Eter y el Tiempo. Está en el centro; pues según Zeus llegó a ser rey de los dioses, devoró con ayuda de la noche a Phanes-Dióniso, y así se unió esencialmente al Unico. Y está, al fin; pues es como Dióniso-Zagreo, el mayor de los hijos de Zeus, nacido de Deméter, y ya de niño destinado para rey del mundo. Cuando los titanes lo desgarraron y devoraron renació de Sémele, y las cenizas de los titanes que Zeus esparció a los vientos llevaron la chispa dionisíaca a todos los seres, incluso a los hombres. La teología órfica se dirige por completo a la omnipotencia y paternidad de Zeus, pero lo transforma en lo dionisíaco y

hace de la figura olímpica un principio panteísta. Las otras divinidades, a través de las que se mueve, como el Caos, la Noche, el Eros, la Ananke, están en el medio entre la figura mística y las esencialidades especulativas; son conceptos teológicos que "no hacen bajar el platillo místico" (E. Rohde), o son divinidades reducidas a ideas.

Naturalmente que la sabiduría órfica tuvo la pretensión de ser considerada como sabiduría primitiva. De aquí su enlace con el cantor mítico Orfeo, cuyo destino está tan cerca del de Deméter; Homero y Hesíodo aparecen sólo como reflejo y falsificación de la vieja revelación. Por eso Heródoto ha observado muy claramente (II, 53): "Los poetas que se creen más viejos que Hesíodo y Homero son, en mi opinión, más modernos", con lo cual no sólo se plantea bien una realidad histórica, sino que se traza una limitación fundamental.

muy significativa en el tema de orfismo y helenismo.

Tiempos críticos posteriores pretendían conocer con seguridad a los autores de los poemas órficos. La tradición de las sectas, desde luego, atribuyó toda la literatura órfica de contenido teológico y ritual, que es producto de toda una época, al mismo Orfeo y a su discipulo Museo, al primero, en particular, la gran teogonía rapsódica, de cuyas ruinas sacamos nuestro conocimiento inmediato de las doctrinas órficas. La profundidad y la fuerza de creación poética con que la materia mítica ha sido transformada en una teoría total del destino de los dioses y del mundo, no apagará nunca la impresión—podríamos decir que la impresión angustiosa— de que hasta este espíritu griego, el más libre y el más humano, durante un tiempo estuvo en peligro de recorrer caminos indios, de continuar su época mítica con una teología y de errar la medida europea de las cosas.

A la teología órfica corresponde también una antropología, y, por cierto, pesimista, que también por ello recuerda a Hesíodo. "Pecadora raza son los hombres, carga de la tierra, imágenes de sombra, que de nadan saben, incapaces de conocer lo bueno y lo malo y de comprenderlo". ¡Qué lejos está esto de la épica homérica, en la que los muertos son en el Hades sombras, pero los vivos en la tierra la realidad mayor! La divina chispa de Dióniso del alma humana está

metida en el cuerpo como el preso en la cárcel. La muerte natural disuelve los vínculos con el tiempo, pero el alma liberada debe volver al ciclo de la necesidad en la rueda de los nacimientos; según la medida de sus culpas, vuelve a renacer en cuerpos de animales o de humanos. Pero a Perséfone y a Dióniso les ha dado Dios el don de "soltar el círculo y dar a las almas refrigerio en la miseria". Por aquí comienza la doctrina de salvación órfica, con la plenitud de sus prescripciones rituales y de sus reglas de abstención; en su influencia ha sido ésta mucho más importante que la teología.

Los órficos se organizaron por todas partes en comunidades culturales cerradas, en sectas; en éstas se conservaron y propagaron las doctrinas, y sobre todo se hacían las iniciaciones, se celebraban las orgías, y se ejecutaban las prescripciones rituales. Los numerosos profetas errantes órficos no son, en primer lugar, tampoco cantores v maestros, sino sacerdotes expiatorios, videntes y médicos milagreros. El alma purificada con iniciaciones y orgías tiene frente a los otros hombres la "pureza" que debe ser ejercitada continuamente en toda una "vida órfica". En este esfuerzo ayuda la ética minuciosamente ritual, cuyo mandamiento principal es el absoluto respeto a la vida ajena, por consiguiente también la abstinencia de toda carne, e incluso de los vestidos de lana, que además llena toda la vida con sus ritos expiatorios y conceptos de pureza. Tanto la práctica vital de las sectas como la actividad de los profetas errantes, finalmente, degeneró cada vez más en magia, explicación supersticiosa de las señales y elección agorera de los días. Pero, aparte de estas degeneraciones, lo mismo que en la teología órfica, en el ideal de una "vida órfica", aparece en medio de lo griego una tendencia hacia lo no griego, es decir, la inclinación a buscar la pureza del hombre en la negación de su vida terrena, la nobleza del alma en la mortificación del cuerpo. El espíritu griego fué conducido por el orfismo hasta la misma frontera de los ideales ascéticos y hasta los límites de una religión de salvación.

El movimiento profético de la época posthomérica, aún desde el mismo helenismo, no podría ser considerado como un puro episodio; es para ello demasiado profundo, su contenido es demasiado impor-

tante y son demasiado grandes sus efectos mediatos. Pero en relación con la historia universal, se presenta en contemporánea relación con movimientos proféticos no sólo en la zona de Asia Menor, sino en todo el Asia; y este profetismo asiático, en todos los puntos donde se enciende, es de lo más importante, y en algunos de ellos pertenece a los objetos máximos de la historia universal. La misteriosa significación que adquiere bajo este punto de vista el siglo VI para la historia de la humanidad hace tiempo que ha sido vista; está a la luz del día. En el siglo viii aparecen en Israel Amós y Oseas; en Judea, Isaías; en el siglo vi, el segundo Isaías lleva el profetismo judío a su mayor altura. Que todo un torbellino de cultos orgiásticos y movimientos extáticos vivía desde antaño en Asia Menor, es seguro. Que precisamente en esta época resonara con más fuerza y progresara en tono profético, es verosímil; que la nueva corriente de esencia dionisíaca en Grecia esté en relación con aquél, es por lo menos posible. Y todavía más: en el Irán, y precisamente en su parte oriental, se forma en las centurias que siguen al año 1000, sobre la religión aria, la doctrina profética de Ahuramazda y su lucha contra las malas potencias, la cual, por su duración e influencia, es una de las grandes religiones universales; pues en sus formas tardías se extendió mucho e influyó también fuertemente en la historia religiosa de Europa. Pero no perdamos de vista sus estadios iniciales. La época de Zoroastro mismo es siempre disputada; muchos la sitúan en los comienzos del primer milenio, pero la mayoría de los indicios parece pronunciarse por la época inmediatamente anterior a Ciro, es decir, los comienzos del siglo vi. Que Gotama Buda nació hacia mediados del siglo vi, es una realidad histórica segura. Igualmente que en 551 a.C., en el estado de Lu, nació Confucio, y medio siglo antes, en la provincia de Honan, el hombre que "procuró ocultarse a sí mismo y quedar sin nombre", y al cual llamamos nosotros Laotse.

Así se encienden al mismo tiempo, sobre todo el Asia, profetas, como las estrellas en todo el cielo en los minutos en que oscurece. Resulta seductor deducir de esta contemporaneidad una conexión íntima. Para ello habría diversas posibilidades. Bien el impulso de colocar la vida sobre una decisión religiosa podría haber nacido en uno

o en muy pocos puntos; entonces las religiones, que en la época siguiente se han influído mutuamente, serían irradiaciones de un foco infinitamente fuerte. O bien se podría tener el atrevido pensamiento de que en una determinada hora del universo las fuerzas de la profecía se desbordan sobre continentes enteros, lo mismo que en épocas determinadas el agua subterránea o la desecación. La idea de que pasan por la tierra oleadas de espíritu guerrero, oleadas de adormecimiento del estado o, también, oleadas de intensidad religiosa sobre la humanidad y a la vez a través del mundo, quizá no es tan tácita como puede parecer a una mente que está fuera de toda conexión causal histórica. Pero si uno se esfuerza en imaginar con buenas razones (es decir, con razones europeas), la realidad histórica, como conexión de fuerzas, no se tiene ningún derecho a utilizar a capricho, ni por una vez, fórmulas geopsíquicas totales y a adquirir sentido de la historia universal a costa de las conexiones causales concretas, incluso cuando las conexiones causales no hayan podido hasta el momento más que ser presentidas aproximadamente, o bien escapan aún en absoluto al conocimiento.

Por lo demás, en relación con el profetismo del siglo vi, se ha conseguido hoy algo por este camino, y se puede esperar alcanzar algo más. La investigación ha comenzado a descubrir conexiones reales, provisionalmente parciales entre los estadios primitivos de las diversas religiones asiáticas. Para ello se ha partido, en parte, de las fuentes indias, ante todo de los *Upanishadas*; en parte, de los misterios iranios; en parte, de los focos del culto dionisíaco en Asia Menor. De todo ello, desde luego, poco es seguro, pero ya se encuentran en sus comienzos respuestas a modo de tentativa, y ya relaciones que pueden suponerse son un indicio que puede guiar hacia adelante.

Por lo demás, para nosotros, que buscamos Europa, estas implicaciones de la historia universal son de interés, pero no lo esencial; y esto no es resignación, sino una tesis. Tenemos que subrayar en compensación que el Dióniso griego, el Dióniso helenizado, y todo el movimiento profético de Grecia, con la misma certeza con que se relaciona con Asia, se distinguen de todo lo asiático, incluso también precisamente de los arios asiáticos. Con la fuerza de un torbellino

cebado de infinitud, el movimiento religioso se apoderó de la humanidad asiática y de su destino, de su interior y de su exterior, para largo tiempo o para siempre. Por la decisión de Jehová, ante el que ellos lo pusieron, crearon los profetas del Antiguo Testamento al pueblo judío. El grandioso dualismo de la religión de Mazda, que está al comienzo de la historia del Irán, y en cuya doctrina confiesa haberse educado Darío I, es, si es que es algo, el misterio del imperio persa, pero a la vez una de las razones íntimas para que su poder encontrara sus límites en Europa en cuanto ésta no se perdió a sí misma. Los indios arios, desde muy pronto y sin ninguna reserva ni miramiento, se perdieron en su religión, y desde Buda lo están por completo. Confucio, quizá como ningún hombre en la historia universal, ha marcado para siempre a un país gigantesco entero, con efecto retroactivo, puesto que le dió una historia y predominando al determinar para milenios su forma de vida política y moral.

El movimiento dionisíaco en Grecia no ha de ser, por el contrario, apreciado precisamente como periferia, pero de todas maneras no arrastra a la humanidad griega desde su curso a otro nuevo, sino que, por el contrario, aquel movimiento es atraído a la forma de la helenidad. Se convierte en resistencia esencial y en reverso del ser griego, que con ello no se entrega, sino que, en primer lugar, gana. Esto es tanto más notable cuanto que la fuerza plástica del espíritu griego no estaba verdaderamente madurada cuando irrumpió la inundación. Esta germinó primero; por eso precisamente era quizá su actitud para organizar el caos (por utilizar aquí esta expresión de Nietzsche), tan inconscientemente segura y certera. Pues se trataba de nada menos que de, al hacer los griegos a Dióniso, no figura olímpica, pero sí semifigura divina, se entregaran a su incontinencia, pero no se agotaran en ella, y así "organizaron en sí mismos el caos".

El movimiento dionisíaco—y esto tiene valor especialmente para el orfismo—no tropezó en Grecia con una iglesia organizada, por la cual hubiera sido excomulgado y con ello sublimado hasta ser decisión absoluta. Tampoco se encontró, como observa Eduard Meyer (Historia de la antigüedad, III, 694), con un clero codicioso de poder: éste en todo el mundo ha sabido llevar a su molino los torrentes de

entusiasmo y abnegación que han sido desencadenados por los profetas; así, en Judea, pero también en Irán y en la India. Por el contrario, se encuentra con una forma política de vida que no está formada del todo, sino en formación, y que en los territorios más importantes se halla precisamente en las luchas decisivas interiores y exteriores, en las cuales se va fijando. En los sinecismos, luchas de clases, legislaciones y guerras de vecinos de la Edad Media griega, se forma la polis, se forma el cosmos dorio, se forman las aristocracias y sus antagonistas, las cortes de tiranos: un orden de vida extraordinariamente multiforme y, por lo mismo, de malla muy estrecha y muy espesa, que reclamaba al hombre entero. Los dioses se adaptaron a él apenas con menos fuerza que los hombres. También los santuatios y oráculos panhelénicos están en la misma situación, precisamente como ejemplos de incorporación y de tensión.

Todo lo que viene de Dióniso es para estos organismos políticos que se hallan en crecimiento, por de pronto, un peligro. No ata, sino que disuelve; no busca la sagrada ley, sino el sacro delirio. La sabiduría del dios délfico, sin embargo, ha reconocido en el veneno desorganizador el efecto vitalizador y ha aceptado conscientemente el ser dionisíaco en la helenidad. Pero el resto, esto es, especialmente el orfismo, sigue siendo una secta, y así también encuentra—pero sólo así—un puesto en el orden político de la vida. Este resto es como un plasma o una sensualidad que se queda en el fondo; informe, tampoco plástico activamente, pero gravitando en el organismo y como fuente constante de audacias e impulsos.

Con todo ello, desde luego, hemos dicho muy poco todavía del caso particular que es Grecia; y lo que Nietzsche llama "organizar el caos" no es, por cierto, un problema de organización que hubiera podido ser resuelto con una afortunada ordenación de la vida pública. Lo esencial es más bien que ya la decisión, que se halló en el mismo Dióniso, es una decisión para Europa. Ya lo hemos dicho antes: ha llevado a Grecia muy cerca de la huída del mundo, la ascesis, la salvación. Pero se ha mantenido sin pasar más allá, o, mejor dicho, pasa por estos cálidos y desgarradores pensamientos sin arder. Dióniso ha llevado a los creyentes mucho más fuertemente a

la nostalgia de la muerte, al presentimiento de una felicidad subterránea, que todos los misterios de los dioses ctónicos, pero nunca al odio al cuerpo y a la enemistad con la tierra. Hasta el mito de los castigos en el infierno no era extraño al orfismo. Pero ni el miedo al infierno ni la nostalgia de una bienaventuranza celeste influyeron tanto sobre la vida que dieran a ésta en conjunto un sentido trascendental.

La razón íntima de ello es que el profetismo griego se funda principalmente en Dióniso, agota y extiende su mito, amplía sus cultos y los hace más intensos. En la sustancia religiosa de este dios está encerrado el misterio y, podría decirse, la paradoja del profetismo griego. Dióniso es, sin duda, un dios extranjero, es sentido como extranjero y como extranjero influye. Pero toca cuerdas misteriosas del alma griega y saca de la mitad inferior del ser griego precisamente aquello que es contrapunto de la superior. Dióniso es la elevación y el éxtasis, pero precisamente los que se remontan desde la sensualidad del cuerpo. Es víctima él mismo, pero no por humildad, sino por superabundancia. Es el placer de la muerte, pero por afán de vivir. Es el reverso del luminoso mundo de la épica, pero el origen de la tragedia. El, el no griego, ha mantenido en el ser helénico el movimiento profético y lo ha utilizado para la creación griega.

En las fiestas dionisíacas urbanas, que fueron introducidas en Atenas el año 540—fiestas de Dióniso y a la vez fiestas de los muertos, como las Antesterias primitivas—, se presentó en el año 534 Tespis por primera vez; allí se dieron también los siguientes pasos para la tragedia que están unidos al nombre de Frínico. Queda un difícil problema, el de cómo del culto del dios y de los muertos, del canto del macho cabrío y el juego de labriegos, surgió la tragedia, también ella culto, culto de los héroes y también acción sacra que conjuraba potencias reales. Pero de todos modos no sólo el curso externo, sino también la íntima conexión, demuestran que Dióniso, su magia transformadora y su poder sobre los vivos y los muertos, fué la sustancia de la que procedió la obra maestra apolínea de la tragedia.

También de los movimientos proféticos de las culturas asiáticas

surgió en cada una un absoluto, es decir, la exigencia religiosa absoluta que le sale desde la eternidad al hombre al encuentro. La imagen que surge del profetismo griego es la tragedia; todos los otros fenómenos de esencia dionisíaca son en realidad sólo plasma y fondo informe de la vida griega. En el mismo momento universal, en que los pueblos asiáticos adquieren la gravedad de la decisión religiosa, Grecia, más terrena y humana que aquéllos, adquiere la seriedad de la tragedia.



EL HOMBRE, MEDIDA DE LAS COSAS

多数等的。1996年,1997年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,1996年,19

LAS CULTURAS DEL PRIMER MILENIO

Ya hemos dicho en varios lugares de paso, y tenemos que hablar ahora expresamente de ello, que el concepto de cultura en la consideración filosófico-histórica no tiene valor constante, sino que cambia múltiples veces su sentido en el proceso de la realidad histórica. Una realidad muy general que designa puede ser válida para todo lo humano, es decir, que el hombre ha conformado como parte suya el mundo en que existe; por consiguiente, el hombre no vive en un ambiente natural, sino que le salen al encuentro, enredados con efectos de la naturaleza, obras y hechos de sí mismo convertidos en objetos, mientras vive, como dice Hegel, en libertad. Pero esta fórmula es demasiado general para poder designar una situación histórica concreta. No la especulación filosófica, sino el análisis histórico demuestra que la realidad cultural aparece muchas veces en la historia universal en una estructura nueva. Sólo una fórmula polimembre que tome esto en cuenta, es decir, que incluya en el concepto de cultura una variable histórica, nos acerca en alguna medida a la realidad histórica.

La primera estructura que hemos encontrado se presenta desde el principio en dos partes, a saber: como espacio vital, de pueblos sedentarios, con instrumentos de todas clases, lugares patrios, actividades regulares y signos llenos de sentido, enlazados en todos figurados y, por otra parte, como el amplio mundo del nomadismo, que tampoco está en modo alguno vacío de espíritu, sino formado por pensamientos y tensiones de voluntad características, mundo formado alrededor del centro de la vida, como el del labrador primitivo.

La segunda estructura la veíamos formarse donde aparece el do-

minio de hombres sobre hombres en la historia. La posesión individual ya no es utensilio doméstico, sino poder de dominio; su forma ya no es expresión de un sencillo espíritu popular, sino portadora de un estilo, en cuya generación es tan influyente la exigencia del señor como la habilidad del orfebre que sirve. Además, se estratifican las obras en altas y bajas, lo mismo que las clases de hombres; podríamos decir que el conjunto de la cultura ha entrado bajo una nueva ley formal.

El tercer tipo de estructura lo encontrábamos en el ejemplo de las dos altas culturas con las que comienza la historia universal. Comprenderlo en una fórmula estructural general es por ello mucho más difícil, porque toda alta cultura es sensiblemente un ser histórico individual, una creación singular, aquí y ahora, que surge de un hecho fundacional; y esta historicidad no afecta sólo a aquéllo o a esto, sino a la ley eterna de su construcción. Dígase que aquí—y aquí por primera vez—se crea un sistema universal de caminos y orientaciones que guía cualquier marcha de la humanidad: caminos de pensamiento, fe y acción, incluso de percepción y sentimiento; un sistema de conducción que se crea un pueblo más bien que convertirse en expresión de aquél. La cultura egipcia la hemos encontrado casi puramente construída, según esta ley estructural.

Tenemos que pensar, en cuarto lugar, el concepto de cultura, según una nueva fórmula, a saber: respecto de la cultura griega, la india y la china. Que estas tres grandes culturas surgieran a comienzos del primer milenio a. C., después que se habían preparado lentamente en el segundo milenio, es una coincidencia temporal que podría descarriar hacia pensamientos divagatorios y desconsiderados. Nos atenemos a las realidades tangibles y, en primer lugar, anotamos que en cada uno de estos tres puntos ocurrió una contraposición fundamental de los dos grandes mitos, y que aquellas culturas surgieron precisamente en esta contraposición. En las culturas anteriores los dioses ctónicos y celestiales, los ordenamientos matriarcales y patriarcales, están juntos blanda y concesivamente. Egipto y las antiguas religiones de Asia anterior están, como pudimos indicar, antes de la gigantomaquia. Pero el espíritu de aquellas culturas, que

son contemporáneas de la griega, se forma precisamente en esta lucha de los dioses como en una fuerte decisión.

Para Grecia hemos tratado de las fases principales de esta lucha en el capítulo anterior. Como el espíritu griego tiene un oído especialmente claro para las voces del profundo, y como se van sobreponiendo varias oleadas de emigraciones griegas, y con ello varias fases agudas de contraposición y varias síntesis provisionales, la lucha de los mitos fué allí particularmente rica en alternativas, pero también particularmente fecunda. Seguro de su genial fuerza de formación, el espíritu griego, que creó los dioses olímpicos, impidió la entrada a todo lo extraño y caótico, pero sintió más profundamente que ningún pueblo las potencias del profundo y descubrió en el éxtasis incluso la fuerza que hace transformarse lo sublime en imagen. Por su contenido, esto es caso completamente singular de una creación irrepetible e incomparable. Pero por la forma y la dirección, este proceso se repitió en los otros dos lugares de la historia universal, e incluso en los mismos siglos.

También en la India ocurrió cuando los arios inmigraron un encuentro y después una creadora combinación e interpenetración de los dos mitos, sólo que el transcurso a través de la especulación, que todo lo atrae hacia sí misma, está recubierto con más fuerza que por la formalista mitología de los griegos. También en la India la inmigración indoeuropea encontró una población arraigada en el suelo y establecida en aldeas y ciudades, dioses de la fecundidad y del sexo, matriarcado y culto de los muertos. Las luchas de los arios contra la población anterior de piel oscura, pero también las luchas de las tribus arias entre sí por el país conquistado, quedan sin ser olvidadas; estas últimas forman el núcleo histórico de la epopeya caballeresca, el Mahabharata. Con los arios triunfan sus dioses varoniles y celestiales, Indra, en primer lugar, el dios de la tempestad. Pero también allí sigue siendo permanentemente influyente el viejo mito. Muchas figuras divinas y cultos, e incluso ramas enteras del hinduísmo y del budismo, están más marcadamente determinadas por el modo de ser dravídico que por el espíritu ario.

Comenzamos hoy a darnos cuenta de que esto es más que una

simple analogía con Grecia, y que la coincidencia temporal está apoyada en conexiones reales, aunque sean éstas lejanas y ocultas. La primera relación, a saber: el indoeuropeísmo de la cultura india, ha sido descubierta hace ciento treinta años, entonces fué sublimada con conceptos románticos como patria, lengua, sabidurías primitivas. La segunda relación la está elaborando la ciencia moderna al reconocer que las culturas prearias del Indo están enlazadas con la antigua Asia Anterior; tanto más prehistoria se va excavando, tanto más apoyos se hallan para ello. Así resulta una conexión real, tanto en el polo activo como en el pasivo de ambos acontecimientos. Se trata de dos impulsos que proceden del Norte, que se han separado muy pronto, de dos encuentros que bajo soles muy diferentes han ocurrido con autonomía completa. Pero las dos veces es el mismo Zeus, y la estirpe de dioses celestes que a él corresponden, el que avanza hacia el Sur, y las dos veces se encuentra con las fuerzas de la naturaleza, de la sensualidad y de la noche, que tienen su hogar al sur de la gran línea de cordilleras.

Todavía más lejos en el espacio, y por su espíritu está la tercera alta cultura que comienza hacia el año 1000. Pero también sobre ella se extienden los esfuerzos de la ciencia para esparcir la conexión causal en las más primitivas épocas históricas sobre toda la latitud de Asia. Allí está todo lo que hay antes de 1100 reformado conscientemente por la leyenda imperial confucista, según las normas de la época Chou y por eso todavía más oscuro que en la India. Pero las excavaciones en China han demostrado conexiones indudables con Rusia meridional y la cuenca del Danubio y, por otra parte, con los países bálticos de la época neolítica. Un estrato de orientaciones matriarcales y de cultos telúricos, emparentados en muchos rasgos con los mediterráneos y de Asia Anterior, está en el fondo de la cultura de la época Chou, precisamente también en los territorios centrales junto al Hoangho medio, donde aquélla surgió; lo vemos apuntar en muchos sitios por detrás de la tradición erudita de los cinco (u ocho) emperadores primitivos, de sus luchas con los bárbaros y sus hazañas culturales. Este estrato sigue influyendo aún después de que las tribus Chou, con sus carros de guerra, sus dioses varoniles, su

sentido político y su actitud espiritual, que recuerda el mundo homérico, organizaron su predominio junto al Hoangho. Los Chou, inclu-50 para la tradición oficial, son considerados como bárbaros del Oeste, y se nos cuenta del fundador de su Estado que el viejo duque poco a poco se fué alejando de las costumbres de los Yung y de los Ti (es decir, de las costumbres de los pueblos turcos del Norte y Oeste). Es la tendencia de la concepción histórica confucista asegurar la continuidad de los emperadores desde el comienzo del mundo. La dinastía Chou es para ella, por consiguiente, la sucesora de la dinastía decadente Schan; ella se hizo cargo, al descomponerse ésta, del "claro encargo del cielo". En este caso (la conquista del poder por los Chou debe haber ocurrido entre 1100 y 1050), la construcción es muy transparente. Tras el cambio de dinastía está como realidad histórica la irrupción de nuevas gentes y nuevos dioses, está el acto fundacional del imperio chino-que después ha sido alargado por la leyenda clásica hacia atrás, hasta los emperadores primitivos.

La fundación de la nueva capital, la introducción del feudalismo, la división del suelo, según el "sistema de los pozos", la organización de las víctimas debidas: todos estos hechos de los primeros señores han sido conservados en la historiografía oficial, pero naturalmente no lo ha sido la lucha de los dioses, que también inaugura esta alta cultura. Pero un acontecimiento del más profundo contenido simbólico nos ha sido transmitido en el segundo de los escritos canónicos de Confucio en el Libro de los documentos y en el Libro de las canciones: la regencia del duque de Chou durante siete años en nombre del rey huérfano; y ningún episodio de la historia antigua ha sido aducido más tarde con más frecuencia como modelo que éste. El duque era el hermano del emperador Wu Wang. Cuando murió Wu Wang tomó él el gobierno en nombre del hijo menor de éste, porque el imperio todavía no estaba unido y amenazaba una sublevación de los rebeldes, príncipes feudales. Venció a la insurrección, fortificó y aumentó el imperio y construyó la nueva capital a las orillas del río Lo; es el más importante de los tres caudillos que fundaron el gran estado de los Chou. Cuando el joven Ch'eng hubo crecido, le entregó el gobierno en sus manos y "volvió a tomar su puesto entre los ministros".

Esta acción es para Confucio y para toda la tradición histórica china y la moral política más que un modelo de desinterés y fidelidad, como que es un acto simbólico que sella la santidad del principio patriarcal. El tío no participa de la herencia, ni aun a pesar de sus grandes méritos, la cual le correspondería, naturalmente, según la concepción matriarcal, pero ésta le corresponde, según el nuevo derecho, al hijo. Todavía en la época Shang era lo corriente que primero se sucedieran varios hermanos y sólo después llegara al poder la generación siguiente. La casa de los Chou estableció la estricta sucesión de padre a hijo. Cada una de estas novedades debe haber sido iniciada en una acción muy marcada y concluyente, de la cual irradia validez; un destino debe sacrificarse como víctima para que la innovación se vuelva sagrada. La acción del duque de Chou es esta acción simbólica, su renuncia es tal sacrificio.

Así entendido, es este acontecimiento-sobre un cuarto de nuestro planeta-el paralelo a la hazaña y destino de Orestes. El matricidio, como venganza obligada por el asesinato del padre, es concebido y ejecutado en un proceso formal de las antiguas potencias y de los nuevos dioses. Las Erinias, las "Venerables", según eran llamadas en Atenas, hijas del preolímpico Crono y de la diosa telúrica Euonyme, son a la vez los espíritus del viejo mundo y del antiguo mito. Acusan ante el tribunal, que se reúne bajo la presidencia de Atena, del asesinato y, según la ley, de la sangre, que ellas representan, tienen razón, pues Orestes ha derramado sencillamente la sangre, la sangre de la madre. Apolo, que ha ordenado aquel hecho, opone el argumento que produce un efecto completamente extraño en el mundo de las viejas divinidades y del viejo derecho: el honor y la gloria del asesinado Agamenón. La grandeza íntima del mito griego y de su poeta Esquilo no deja de insidir en último término en el hecho de que en esta lucha de los dioses, en este encuentro de dos mundos, no se decide nada, y ni siquiera Atena, que es el juez, hace decidir nada. Establece el tribunal de sangre ático: la polis y su derecho aparecen en lugar de la vieja expiación sangrienta. Cuando la votación de los jueces resulta empatada, echa Atena, en todo caso, su piedra de votar, preparada en favor de Orestes: ella, la diosa olímpica, la hija del Padre. "Oh negra noche, oh madre, tú ves lo que acaece", dice la Corifeo en Esquilo mientras se cuentan los votos. Y cuando Atena proclama el veredicto, el coro de las Euménides grita: "Ay de vosotros, dioses de la generación joven, la ley del mundo vosotros la escribís, la arrancáis de mi mano".

Las dos historias son paralelos, pero paralelos muy lejanos, en el espacio y en el espíritu. Se puede sacar de ellas en limpio que deciden ambas culturas contemporáneamente y en sentido análogo, pero también que lo hicieron con espíritu fundamentalmente diverso. Donde allí está el episodio histórico instructivo y modelo, está aquí el mito y la obra de arte trágica que le da forma. La historia del duque de Chou está pensada de modo dinástico y al mismo tiempo completamente moralista; la Orestiada es un destino humano acumulado en el que participan todos los dioses. Ambos se orientan al estado v su derecho, pero allí se trata de la sucesión en el trono imperial y del derecho de las víctimas celestes, mientras aquí el nomos surge de las tensiones trágicas que son inmanentes en la vida humana y de la agitada oposición de las potencias divinas. Esto no es una diferencia de la forma estética o del estilo mental, sino una diferencia de los valores, bajo los que se establece la vida, según las cuales ésta se comprende a sí misma y se forma.

À la vista de estas tres culturas del primer milenio, según podemos llamarlas de una manera externa, pero muy decisiva, tenemos que precisar ahora de nuevo el concepto de cultura. Para ello hay que advertir como cosa evidente que formaciones de alta individualización, como son las culturas históricas, nunca se resuelven varias en una fórmula común. Que aquellas culturas, que han alcanzado por caminos completamente diversos las más altas cumbres o las más abismales profundidades del saber, puedan resolverse así, nadie lo admitirá. Pero en relación con todo lo que antes en la historia de la humanidad ha surgido del acontecer como continentes e islas de la cultura, pertenecen a una misma época. Algo nuevo, no sólo suplementario en su contenido, sino una nueva estructura, es común a

ellas; lo que hace a su individualidad tan poca mella como a las dos culturas del tercer milenio su contemporáneo ingreso en la historia

superior.

Es una diferencia fundamental que en una cultura se proyecte un sistema de mando y una orientación duradera, o que los ordenamientos que pasan a ser obligatorios sean fundados en un principio, derivados de un pensamiento, legitimados por un valor absoluto. Para salir al paso de una posible objeción, no se trata en esto, en manera alguna, de una cuestión racional, y las expresiones "fundar, derivar, pensamiento, valor", no deben decir ya que acaezca con ello algo esencialmente nuevo, que un ordenamiento válido sea asegurado para la inteligencia por una filosofía sobreañadida. La fundamentación, derivación y legitimación, pertenecen más bien a la esencia espiritual de estas culturas, es una cuestión existencial, y esto es lo nuevo.

Un sistema de mando como el del estado egipcio, la religión y el arte egipcios, es vigente de modo incuestionable y obliga de manera inflexible; aquél duró más que ha durado ninguna cultura sobre la tierra, y los milenios que se deslizan sobre él como si no fueran nada son en realidad una especie de demostración de la justeza de la decisión que en aquél se tomó. Pues una decisión de qué es el valor, qué lo santo, qué la vida y qué la muerte, se tomó en él. Pero esta decisión es inconsciente en un sentido muy determinado de la palabra; a saber: no es subjetiva, sino objetivamente determinada en el sistema de gobierno concreto del país, del imperio, de sus construcciones, de sus ordenamientos de vida. No hay ninguna instancia en contra. Las viejas culturas conocen bárbaros que las amenazan desde fuera; frente a éstos forman ellas conciencia de sí mismas. Pero no conocen peligros y revoluciones interiores ni crítica o comprobación de su justeza, ni afirmación (o negación) de sí mismas por una decisión consciente de los hombres que en ellas están ligados. Justamente esto lo conocen las culturas de nuevo estilo que han surgido en el primer milenio a. C. en los más diversos lugares de la tierra. No sólo lo conocen, sino que lo aceptan como un elemento constitutivo en su estructura. Al mismo tiempo entregan su contenido objetivo de subjetividad y lo sacan de ellas mismas. Con esto, parece se implanta la última reserva para dar a esta rara obra humana que llamamos cultura vida interior y fuerza de obligatoriedad. La historia universal ha mostrado luego que no era todavía la última re-

serva, sino a lo sumo la penúltima.

Desde este punto, quizá hasta cae una luz sobre la realidad del profetismo, esto es, sobre el misterioso papel que desempeña el siglo vi en la historia de la humanidad. Los profetas han dicho y exigido, en los diversos sitios en que aparecieron, cosas completamente diversas. Su influencia en la época, su éxito en la historia de su pueblo y su alcance sobre las fronteras de éste, es en cada caso muy distinto. La realidad del profetismo es tan fuertemente diversa según las zonas, razas y momentos históricos, es tan altamente individualizada y ha de comprenderse como acontecimiento singular, lo mismo que toda la restante vida histórica superior. Pero una cosa ha sido común a los profetas en todo el mundo, y esta cosa única era nueva frente a todas las palabras que antes habían sido dichas entre los hombres. Su voz se dirigió al hombre individual, a su alma, a su conciencia, a su voluntad. A él quería ella alcanzar, ganar, arrastrar, a la cultura o al profundo; a él quería ella convertir, sacudir, maldecir o salvar. Muchas veces, la mayoría de ellas, los profetas se dirigieron a lo que llamaban "su pueblo". Sin embargo, este pueblo es más tarde siempre una comunidad orientada hacia Dios, que fué formada gracias a la palabra del profeta, y por eso esta palabra, a través de aquella comunidad, alcanza al alma individual.

Los profetas del Antiguo Testamento colocan al individuo ante la decisión de oír a Jehová o prostituirse con Baal; su doctrina aniquila a la raza de Israel y al estado de Judá, pero crea el "pueblo" judío. La predicación de Zoroastro arrastra en la lucha universal de los dioses luminosos y los dioses malos no sólo a clases, pueblos y zonas culturales, sino a cada hombre individual; en su corazón tiene él su parte en la lucha y en la victoria contra Ahriman. Todo el movimiento profético del siglo vi en la India tiene el tema de cómo el hombre puede liberar su alma de los lazos con la realidad. Esto vale también para aquellas doctrinas que permanecen dentro del

brahmanismo ortodoxo y, en primer lugar, para los jainas y el budismo. "Poner puro como un ascua el propio corazón" es el camino de salvación de Buda.

La ética del confucismo es ciertamente una ética del estado y de las ordenanzas objetivas. Pero considera posible un influjo beneficioso sobre la realidad objetiva fundamentalmente sólo gracias a influir en los "gérmenes", esto es, en los orígenes anímicos de las situaciones. Todos sus conceptos por ello contienen en sí esta orientación subjetiva, este recurso a lo interior, primitivo, "blando" (lo cual es, con todas las diferencias esenciales, el parentesco con Laotsé). "Li", por ejemplo, indica en Confucio la costumbre como elemento del orden objetivo, pero al mismo tiempo el pensamiento y la humanidad en que surge la ley moral, su aflorar en la conciencia.

Es como un vuelo a través de uno o dos continentes, cuando pensamos en el Dioniso griego, cuyo encanto también domina el alma individual, aunque sea sólo para dejarla ascender al delirio, y cuyas orgías removían las profundidades del interior precisamente mien-

tras sacaban fuera de sí a los cuerpos.

El ataque al alma individual es común a todos los profetismos. Pero con ello únicamente expresan y hacen visible lo que estas culturas llevan dentro como su nuevo misterio. La profecía no es un producto tardío en el curso de estas culturas, sino que desde el principio está situada en ellas; están pensadas de tal manera, que la profecía es en ellas posible. Que el hombre individual sea interpelado como individuo y que con ello la pretensión de validez de la cultura se multiplique en eco infinito, es sólo un aspecto externo de la cuestión. Lo esencial es el tremendo impulso que con ello obtiene toda fe, toda opinión, todo ordenamiento y reglamentación, que ellas son guiadas a través del punto de energía del alma individual y son allí puestas en cuestión, transformadas en decisión personal. Lo importante no es que las almas sean removidas en su última intimidad; pero la objetividad de la cultura misma es con ello agitada en lo más íntimo. Lo primero significaría sólo el acrecimiento de experiencias subjetivas, lo segundo significa una nueva estructura del mundo espiritual.

Ahora se tornan posibles las cosas de las que decíamos que son estructuralmente comunes a las culturas del primer milenio: una instancia ante la que son juzgadas las decisiones de la cultura, un valor en que son justificadas, un pensamiento del que se derivan. Lo que-visto desde el hombre (y aun desde el profeta)-se presenta como un recurso al sí y al no del alma individual se plantea visto objetivamente como modificación de toda estructura de la cultura, como aparición de una nueva dimensión esencial en ésta, a saber, como relación a valores absolutos y a principios últimos ante los cuales ha de ser situada toda norma si quiere ser válida, pero también toda duda en cuanto aspira a ser escuchada. Se pueden caracterizar tales culturas de nuevo estilo ya no como "sistemas de guía"; esto ya no tocaría su esencia. Su sentido no es establecer simplemente caminos que la vida después recorra mil veces, ni simplemente exponer orientaciones por las que se guíe sin preocupación. En su inicio ya no está un hecho de fundación formal que se manifiesta durante milenios permanente. Sino que a su comienzo está-perdónese para una cosa complicada una imagen complicada—en primer lugar la conciencia de que la existencia es un enigma para el que el hombre ha de encontrar solución, después además una palabra que contiene una posible solución de este enigma. Y esta palabra es tan determinada que todos los pensamientos, todas las fuerzas de la voluntad, y, además, toda duda, son por ella orientados en una determinada dirección, y en esto consiste la unidad de una cultura que siempre da nuevos esfuerzos en pro de esta misma solución del enigma, pero a la vez, incluso al espíritu más libre, ninguna evasión de ella misma. Por otro lado, aquella palabra y la solución del enigma que ella da, es tan inagotable como la existencia misma, de manera que toda una cultura con todas sus fuerzas creadoras es apenas suficiente para pensarla y vivirla del todo. No encadena al espíritu, pero tampoco le da el tranquilo dominio que es posible en una tradición ligada, no le da la felicidad egipcia; sino que pone nerviosos a los espíritus al introducirse en ellos prometiendo una solución pero siendo a su vez un enigma.

Culturas de este nuevo estilo no proyectan un sistema objetivo

de conducción, pero plantean una cuestión: la cuestión si el hombre puede conducir la vida no de esta única manera determinada. Junto a ello conceden lo demás libre, todo camino, todo rodeo, toda invención, toda herejía. Lo que no era posible en cultura del viejo estilo lo es ahora: revoluciones radicales, negaciones totales, todas las formas del nihilismo. En una cultura que pone al hombre como medida se hace posible el cinismo, en una cultura que cree en la esencialidad del alma, el materialismo. Pero también con todas estas revoluciones y negaciones se mantiene la palabra salvadora que estaba en el principio, permanece la dirección idéntica en la que ha de buscarse; el propio nihilista está todavía sobre el suelo que él hace saltar en pedazos. Justamente porque estas culturas no ligan a sus gentes a un sistema de conducción expuesto las ligan íntimamente, es decir, en las direcciones en que la subjetividad puede desplegarse y... perderse. Tales culturas no decaen (como decayó la egipcia) cuando ya nadie recorre los caminos que en ellas se fijaron; pero decaen cuando nadie pregunta la cuestión que en ellas se planteó. Y en este sentido-en sentido primario y todavía muy general—el hombre llegó a ser la medida de las cosas.

EDIPO Y LA ESFINGE

Esperamos desde el comienzo de este capítulo la objeción de que aquí se nos cante una canción muy vieja, la canción del "progreso de la humanidad en la conciencia de la libertad". Las cuatro fases del concepto de cultura parecen, con vestido un poco cambiado, aquellos grados del desarrollo de la libertad que la filosofía idealista de la historia formuló ora así, ora de otra manera, y en cuya sucesión aquella supuso el contenido esencial y el sentido de bienaventuranza de la historia universal. Ni siquiera le falta a la idea la astucia. ¡Qué habilidad servirse del Señor para realizar un nuevo grado de libertad!

A esta objeción hay que contestar en primer lugar que en la sucesión de las cuatro estructuras no podemos en modo alguno ver el sentido de la historia universal, el cual significa: aquello de que en ella se trata y por lo que ella merece la pena. ¿Hay de verdad algo de que se trate "propiamente" en la historia universal? ¿Si no mereciera nada la pena en la historia como conjunto, podrían prestarle sentido un estrecho camino que atravesara su infinita complicación y un fin en que terminara? Sostenemos con Ranke (Sobre las épocas de la historia moderna, I conferencia), que con claro juicio de piadoso ánimo se volvió contra la idea del progreso histórico, porque ésta "mediatiza" las épocas anteriores a favor de las siguientes, y contra toda filosofía—no sólo como su confesión de fe personal, sino como la confesión de fe de la historia—la proposición siguiente: el valor de cada época descansa "en su existencia, en sí misma".

Desde luego, no puede desconocerse que nuestros cuatro conceptos culturales en su serie contienen una cierta dirección y designan precisamente cuatro etapas de un camino. Pero el sentido de la dirección de este camino no se puede designar con una simple palabra, por ejemplo con el concepto de la conciencia creciente o de la libertad en progreso. Sin duda, hay empero un movimiento como sobre un arco ascendente a través de las cuatro estaciones; la realidad cultural de la una a la otra se torna más intensa, más definida, más llena de supuestos y a la vez más formada. ¿Es, pues, un "progreso"? Recordamos en este lugar las precauciones que expusimos en el capítulo II contra la consideración visual de la historia y también el voto del Conde Yorck contra Ranke de que la historia ha de ser vista como complejo de fuerzas y no como plenitud de figuras. El filósofo de la historia, especialmente el idealista, se sale del complejo de fuerzas de la realidad histórica, y da un paso y hasta todos los pasos posibles hacia atrás, toma un punto de vista lo más alejado posible, por ejemplo, el del espíritu universal, mira con mirada panorámica, y entonces ve como la figura que abarca todas las figuras históricas al "progreso". Ve progresar a algo: la humanidad, el espíritu, la idea que lucha, el yo absoluto que llega a sí mismo. El

concepto de progreso en la filosofía de la historia, precisamente en la idealista, es en sentido muy sublimado una cuestión visual.

El progreso que involuntariamente ha resultado perceptible en nuestro esquema, es, podríamos creer, algo muy distinto y mucho más sencillo. Es un camino recorrido: un camino en el sentido en que se forma un camino detrás de todo el que anda, aun cuando antes no hubiera estado trazado ninguno. Tomemos tranquilamente el mínimo: el camino no está trazado realmente de ninguna manera y para nadie era previsible, se ha compuesto de sorpresas, y, sobre la marcha, de simples decisiones entre posibilidades abiertas; en cada punto ha habido que tomar la decisión de continuar; y de continuar con decisión renovada. Pero incluso, con este mínimo de supuestos idealistas (que hay que conceder a la situación real de la historia universal), para aquél que está en marcha se vuelve lo recorrido camino, y el caminar progreso-con el único supuesto de que no haya muerto del todo la voluntad de continuar. El espacio o recorrido se dispone al mirar atrás como lo que concretamente tenemos detrás de nosotros. Puntos en los que con decisión se tomó una dirección y se dejaron otras posibilidades, se marcan como tonos fundamentales en la conciencia. Su efecto es realmente presente en todo lo que de un modo u otro les siguió.

Todo esto vale ahora y alcanza precisamente en este momento su sentido propio si nos alejamos de la imagen del camino que es recorrido y hablamos de la historia (Geschichte) que acontece (geschieht). En ella se realiza el proceso como efecto de fuerzas que operan unas frente a otras. Las decisiones anteriores producen efecto en las siguientes, si bien no las determinan. El espíritu formado extiende sobre el tiempo su validez y se convierte en herencia según existen épocas nuevas. Decisiones tomadas antes determinan, si no el contenido, el nivel de todas las siguientes, tanto más cuanto más grandes fueron aquellas. Detrás de algo que acaeció, por ejemplo, tras la aparición de la subjetividad en la estructura de la cultura, no podemos volver atrás, aunque abdicáramos y nos perdiéramos en el recuerdo sin esencia. Sistemas de conducción según el modelo

egipcio, si hoy se repitieran, no serían vida elevada como entonces, sino algo grotesco y decadente.

Ya se ve: la idea del progreso se plantea ante nosotros no ya como una cuestión visual, sino existencial, y precisamente esta es nuestra intención. Como estamos nosotros mismos en la historia, en este punto de su camino, procediendo de este pasado, aceptando esta herencia, agitados por estos efectos y a la vista de este futuro, el camino que llega hasta nosotros y por nosotros pasa obtiene unidad, dirección y sentido. No en el panorama desde un punto de vista trascendental, sino en nuestra participación vemos la historia como progreso, es decir, muy poco desinteresados, con muy poco espíritu universal, muy parciales, con un claro sentido: nostra res agitur. Si somos un poco críticos nos guardaremos de desligar esta vista panorámica del enlace existencial en que surge, y de plantearla absolutamente. ¿Es realmente necesario levantarse al pensamiento de que Egipto ha rechazado la idea y Grecia la ha superado para progresar, esto es, para llegar al Occidente? Está justificado nuestro punto de vista aun sin tal metafísica. Está justificado éticamente: por el provecho que procura. Pues en él adquirimos conciencia—recordemos lo que hemos dicho antes-de la herencia que aceptamos, pero a la vez de la crítica situación en la que lo hacemos.

Las altas culturas del primer milenio están a distancia cósmica unas de otras en el espacio y el espíritu. ¡Cuán finos y fugaces son los hilos que la conexión causal de la historia ha hilado entre ellas, por ejemplo, los viajes de descubrimiento y las caravanas comerciales que llegaron desde la China de los Emperadores Han a la India, al Asia anterior, al imperio romano! La razón de ello no es sólo la gran distancia, sino también el exotismo de sus estilos y la autarquía espiritual en ellos. Aquí se mueven tres culturas mientras cada una recorre el camino en que se perfecciona, alejándose radicalmente la una de la otra y cerrándose mutuamente sus espacios, de manera que fué necesario un Alejandro para abrir una brecha y una religión universal como el budismo para penetrar en el otro espacio.

Pero, sin embargo, mantenemos nuestra tesis de que estas culturas, frente a todas las anteriores (y también frente a todas las pos-

también por lo demás entre las dos culturas asiáticas. Para el espíritu indio el hombre no es la medida de las cosas, sino que es medido por su parte con medidas que no son proporcionadas a él, por ejemplo, el todo; por ejemplo, la nada; y la grandiosidad de las creaciones indias, y no sólo de las filosóficas, consiste en esta superhumanidad y extrahumanidad de sus medidas. El objetivo: la liberación de los límites de la humanidad, está en el espíritu indio aproximadamente allí donde en el griego está la medida humana. Naturalmente, que la solución del enigma de otra manera se encuentra en todas las creaciones culturales, pues éstas son, en conjunto comprendidas en aquélla y son continuos esfuerzos nuevos por lograrla. La filosofía india (si se la puede llamar con esta palabra griega) es no sólo en su contenido, sino en su intención, algo diferente de lo que entre los griegos se preparó en el siglo vI y se desarrolló en el v y IV. Tal filosofía no se representa al mundo en el pensamiento y no confirma la existencia del hombre en el mundo, sino que hace que el yo se haga consciente de su unidad con el brahman. No es teoría según el ideal del dios que mira y piensa, sino supresión de la ilusoria dualidad de alma y mundo. Y mientras que en el arte griego el dios aparece humano y el hombre aparece divino en su belleza, para el arte indio el hombre es dios, y este arte está, como dice Heinrich Zimmer, creado para que lo sepa y no necesite más del arte.

"Cuando se guía mediante decretos y se ordena mediante penas, el pueblo cede y no tiene conciencia. Cuando se guía mediante la fuerza del ser y se ordena mediante la costumbre, el pueblo tiene conciencia y alcanza el bien". Esta sentencia de las conversaciones de Confucio (II, 3), la ponemos aquí para hacer sonar desde muy lejos la solución que ha elegido el espíritu chino y que ha mantenido a través de muchos cambios y antítesis (pues también la escuela jurídica maquiavélica de los Yakia, pertenece a la cultura china e influye durante siglos de la manera más fuerte). La humanidad (Yen) es la medida pero es constantemente medida por el valor cósmico del bien y del orden. Es más bien escuchar y recibir que tener actividad y crear, y, por consiguiente, sólo alcanza efecto cuando se guarda la "gran regla" de que habla el Libro de las Ordenaciones, a saber,

cuando en el cosmos domina la ley celeste y en las situaciones terrestres el buen orden que es imagen de aquélla.

Laotse ha llevado a su mayor profundidad la sabiduría de China, tanto en las profundidades de la especulación filosófica, como en las de la intuición religiosa. Esta profundidad es hasta tal medida absoluta, que resulta posible concebirla, aunque naturalmente no con conceptos de la filosofía occidental, y experimentarla, si bien no con las espontáneas conmociones del alma occidental. Allí es medido el hombre con una medida cuya justeza es convincente por poco que pueda agotar nuestro pensamiento la medida: es decir, el Tao, o sea la infinita tranquilidad y el no obrar del cielo, que en todo influye precisamente en cuanto no obrar.

Todo intento de incluir en nuestras explicaciones la historia de la cultura india y china, aunque fuera sólo como contrastes, se saldría del tema de los límites de este libro, que quiere ser una historia universal de Europa. En este punto, pues, nos corresponde sólo una decisión, lo cual quiere decir siempre una despedida; precisamente de las otras posibilidades que habrían existido en este punto y que realmente existían, en nuestro caso, por consiguiente, una despedida de todo lo que nos saca de la conexión causal de la historia de Europa. Tomamos, por consiguiente, de manera expresa y con la conciencia tranquila nuestro partido, y limitamos nuestra mirada a aquellos caminos de la historia que han conducido a nosotros.

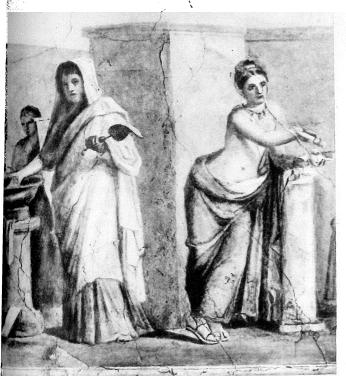
Contra la posibilidad de mantener también en tales encrucijadas la pretensión de la filosofía de la historia a la universalidad, tenemos que hacer una seria admonición. Consistiría tal posibilidad en pretender demostrar con métodos deductivos que en este punto había sólo estos tres caminos (o los que fueren) que están relacionados entre sí de una manera exacta como una cuadripartición o tripartición o bipartición lógica, y que a la vez dan un conjunto que se organiza según un principio determinado. De esta manera, se conservaría, aun cuando se siguiera sólo uno de los caminos, la apariencia de universalidad, pues en cada uno de los caminos estaría contenido el cruce y su principio. Pero como el pensamiento abstracto es blando, tales cuentas suelen compensarse exactamente en cuanto se inician.

Consideramos tales cosas, en el mejor de los casos, un juego, e incluso en el sentido literal: con ellas la seriedad de la historia se va a paseo. El comienzo de una cultura es serio, es decir, una decisión concreta. Esto vale siempre, y vale mejor, sobre todo, en este milenio de la historia universal en que surgieron la tragedia y la ley, la filosofía y el arte libre. Tales decisiones plantean cada una un mundo y los mundos en su mutua relación no son fracciones racionales que se den por la división de un todo. La solución que ha sido encontrada aquí y allí actúa como una palabra creadora con miles de ecos; pero las palabras creadoras son completamente dispares entre sí. A lo sumo, la consideración meditabunda puede aclarar los mundos que se han desplegado en reflexión ulterior, puede reflejarlos unos en otros y comprobar con la comparación su incomparabilidad.

LOS DIOSES

Alrededor de la realidad histórica de Grecia, gira el mito griego y la nostalgia de Grecia en todos los pueblos occidentales, gira un humanismo de dos mil años que es un aura como el amor de los hombres alrededor de la belleza de una mujer. Es necesario, en ambos casos, una abstracción muy estricta para separar de ella la realidad y las imágenes. Y, además, hay que preguntar si esta abstracción está justificada. Pues, realidad y abstracción, objeto y mirada, están, donde se trata de cosa viva, tan implicados entre sí como pregunta y respuesta. Dan sentido sólo juntos y sólo juntos son realidad. Y como el amor en un sentido sumamente real es alimento de la belleza, de una realidad histórica no se pueden separar los efectos que irradia y las imágenes en las que tiene su eco. Estas son no sólo un velo que se pone alrededor del fenómeno histórico, sino que son la continuación de su existencia y a la vez la corriente hacia arriba de su fuerza vital.

Podemos quitar muchos estratos de cultura humanística, los yam-



TOILETTE DE LA CASADA. Fragmento de las Bodas de Aldobrandini.



FLAUTISTAS BAILANDO. Tarquinia. Siglo V a. de C.



tumba de dos soldados de salamina. Siglo V a. de C.

bos alegóricos, de Schiller y el celo de Hölderlin, por la belleza de los antiguos dioses, la oración racionalmente ilustrada de Winckelmann y la forma clásica de los franceses, el platonismo del Renacimiento florentino y el Aristóteles de la escolástica, y tenemos que intentar quitar todo esto, pues lo inagotable es sólo la humanidad griega, todas las demás humaniora son traducciones a la lengua de la época cambiante. A pesar de todo, quedará, imposible de quitar, como un aura que va unida a la cosa, el brillo de lo eternamente válido sobre lo griego. Allí—no hay ningún otro ejemplo de ello es inmortal algo que existió a la vez históricamente de modo singular. Actúa como surtido inagotable de imágenes normativas que están dispuestas en el espíritu de todas las épocas ulteriores y por las que se miden la época misma y sus propias obras. Opera precisamente como un sistema de categorías concretísimo por cuyo empleo consciente o inconsciente lo contingente se torna válido. No hay que medir lo que ha salido de los griegos en cuanto a elevación de exigencias, aclaración de valores, planteamiento justo de las medidas. A este humanismo que no se enfrenta a posteriori con los griegos, sino que de ellos irradia, ninguna consideración histórica puede separarlo de la helenidad, de la misma manera que los ojos que ven hundirse la esfera del sol no pueden prescindir de la atmósfera que lo hace enrojecer.

Sería desproporcionado querer analizar en sesenta páginas por qué genialidad en el planteamiento y en la ejecución se pudo alcanzar este efecto de la validez paradigmática y de la inmortalidad histórica. Las secciones que siguen, no explican, por consiguiente, la helenidad, ni su hazaña histórica, ni su consecuencia europea. Pretenden sólo hacer ver en algunas porciones importantes del mundo griego, de qué se trata cuando al enigma de la Esfinge le fué lanzada como respuesta la palabra "el hombre".

Los dioses olímpicos no se convirtieron en creencia griega general tal cual les parecían al cantor jonio y a sus caballerescos oyentes. Mucho de lo que en ellos había de demasiado señorial y caprichoso, muchas pasiones y mucho libertinaje, se atenuó en las ordenaciones más ligadas y en el aire menos ligero de la metrópoli, conforme a una

medida hermosa, si bien siempre libre y divina. Se mezclaron tonos más severos allí donde el suelo estaba más cargado del culto de viejas potencias, de tumbas de antepasados y de la gravedad del trabajo agrícola. Ya lo hemos dicho: con estos tonos no se enturbió la luz de los dioses homéricos, sino que se volvió más profunda, se profundizó hacia lo humano. Y quizá deberíamos decir nosotros mejor que la creación homérica era desde el principio demasiado grande para que hubiera podido corresponder a una y sólo una de las fases y formas de la vida helénica. Se volvió común a todos los griegos, porque era panhelénica; en la aristocracia alegre de vivir y de actuar de las ciudades jónicas le fué sólo al principio conocida la visión de humanidad sublimada que son los dioses homéricos. Su significación real en la conexión de efectos de la historia griega es enorme. Mientras que la política disemina el mundo griego en una multiplicidad de estados y crea enemistades y no puede lograr, no ya una unidad de todos los griegos, pero ni siquiera una paz, los dioses, sus santuarios, sus oráculos y sus fiestas no son sólo los símbolos más fuertes de la unidad panhelénica, sino el punto de partida de la realización de ésta, en la medida en que pudo realizarse: los lugares de la paz, el agón general, de la solución arbitral y de su veredicto político. El dios de Delfos, ha influído primero en el movimiento colonizador, que alcanzó a todas las tribus griegas, después, especialmente en la construcción del cosmos dorio, como juicio que estaba en sabiduría por encima del propio y que por eso lo buscaban todos.

La tremenda potencia luminosa que irradia de los dioses griegos, primero sobre todos los griegos, después sobre todo el Occidente, tiene una razón sencilla que hay que formular primero de manera negativa, antes de que se pueda formular de modo positivo. Estos dioses no son en modo alguno potencias despóticas, nada tienen de colosal o elemental. No deciden con potencia física, ni con peso material u omnipotencia real. No son tampoco oscuras simas o nubes tormentosas de las cuales se derrame sobre los mortales lo imprevisible. Su sublimación hasta lo sobrehumano, que ellos representan, no es de masa ni dimensión ni de dinamismo natural. Por esto, frente a todos los otros dioses que han sido venerados por los hombres, ha-

cen el efecto de elegantes; pues, lo que es superior en cantidad provoca siempre la comparación, pero la esencia del elegante es que la impide.

Dicho de manera positiva: los dioses griegos son espíritu, comprendida esta palabra lejos de todo dogma filosófico y, en particular, sin ninguna intención dualista. Son ligeros como espíritu, libres como espíritu, claros y elevados como espíritu, omnipresentes como espíritu, misteriosos y evidentes como espíritu; fuerzan y dominan la existencia natural no como una fuerza natural agitada y traqueteada, sino sólo como sujeta y domina las cosas el espíritu.

El signo exterior de la espiritualidad de los dioses griegos es que en sus figuras han sido borrados los últimos restos de la animalidad, como el sol borra la niebla. Un síntoma todavía más importante de ello es la realidad de que las antiguas divinidades de la naturaleza, de la profundidad telúrica, de la maternidad y de la sangre—todo lo que es por cierto potencia divina, pero no espíritu, sino algo ligado a la materia-no perecen ante los nuevos dioses, sino que de modo evidente, como una raza distinta y de casta desigual, retroceden a la oscuridad. Mitos primitivos de contenido cósmico, como el de Urano y Gea, son dejados a un lado por Homero-podría decirse que lo son por los dioses de éste-con inimitable majestad; pesan casi como relatos alegóricos, cuyo sentido ya no está completo. El antiguo mundo de dioses sigue siendo santo y venerable. No es eliminado ni excomulgado, como les hubiera ocurrido a los dioses olímpicos en el caso de que hubieran sido ellos los vencedores. Vive sin interrupción en la fe del pueblo, y no sólo en ésta, sino sencillamente como la otra cara de la religión griega. Pero por dignamente, y sin ninguna duda, que permanezcan las antiguas potestades, sus límites están fijados. El mundo en que el hombre pasa sus horas más elevadas y toma sus decisiones, en el que realiza sus acciones y piensa sus pensamientos, pertenece a los dioses de la luz y es espiritual como ellos. El hombre se realzó a sí mismo al poner sobre sí este mundo de dioses. Por lo demás, los griegos sabían muy bien-y ésta es quizá su sabiduría más profunda—que esta autoelevación sólo podía resultar bien si ellos sabían que los dioses estaban por encima

de ellos, con claros límites frente a los hombres mortales. Conocer y fijar la diferencia de dios y hombre es una parte esencial de la piedad griega. En el espíritu sólo tiene parte quien sabe que éste se encuentra por encima de él mismo como imperio conformado y lleno de vida propia.

El misterio especial de los dioses de Grecia consiste, pues, en que son espíritu y, sin embargo, son completamente sensibles. Nunca han sido los dioses traducidos más completamente a intuición sensible. En este punto, tenemos que recordar la frase de Hegel: "Entre los griegos está el espíritu condicionado esencialmente por lo natural y necesita de expresión en lo sensible, y por eso precisamente es la hermosa individualidad la categoría fundamental del pensamiento griego". Esta tesis la demuestran los dioses de Grecia, en primer lugar. Nada en ellos es idea abstracta, todo es vida particular, figura individual, fenómeno característico. A la vez, alargan el reino de los seres naturales en dirección al espíritu un grado más allá que el hombre: hasta el grado definitivamente último en que pueden pensarse concretos juntos el espíritu y lo sensible. En este punto, adquiere su valor positivo la figura humana que ellos tienen. Al continuar lo humano en lo divino, sin trascender a otra manera de ser, la divinidad vuelve a refleiarse en el hombre.

¿Cómo fué posible realzar al hombre sobre sí mismo sin ir a dar en la trascendencia? Esta pregunta la respondieron los griegos de modo genial. El hombre es un ser lleno de contradicciones que tiene parte en muchas figuras del ser. Vive en el cambio no sólo de las circunstancias externas, sino también de sus propias situaciones; por eso es contingente, perecedero, mortal; la síntesis que representa queda sujeta a lo personal. Sólo, provisionalmente, su ser es arrastrado hacia la magia de un ser único. Entonces toca con lo perfecto, lo divino, es toda fuerza o todo amor o todo ánimo inteligente. Pero los dioses son cada uno la plenitud y totalidad satisfecha de sí de un modo de ser único. Están a la vez formados de la misma sustancia que el espíritu humano, pero cristalizan esta sustancia en líneas perfectamente claras y figuras transparentes. (Debemos a Walter F.

Otto haber puesto a los dioses griegos en este orden de pensamiento,

y con ello ĥaberlos explicado con novedad).

Los dioses de Grecia no vienen a incorporar cada uno algo así como una virtud diferente o una fuerza especial. No son secciones del mundo en el sentido de zonas parciales o intereses especiales. Cada uno de ellos es la existencia por completo, pero reflejada a una luz especial y vista desde uno de sus muchos centros. Es esencial a la existencia, y precisamente a la más elevada y decidida, que esté construída alrededor de varios centros y en cierta manera colocada sobre líneas imaginarias en una pluralidad de mundos. Con ello, no se divide, pues es un todo indivisible, pero se multiplica: cada uno de estos mundos es siempre la totalidad de la existencia. No es necesario sino levantar a claridad la vida humana, que siempre está partida y confusa, para que aparezcan en ella estas figuras particulares de una existencia superior como la estructura interna de un rico fruto. Y estas figuras—inmortales simplemente porque están sin mezclar, válidas simplemente porque son claras—son los dioses. Es la hazaña genial del espíritu griego haber pensado esta línea mental no paso a paso y en abstracto, sino de modo intuitivo y desde el resultado: como pluralidad de dioses, como Olimpo.

Palas Atena es uno de estos enteros mundos: el mundo de la acción viril que proviene no del arrebato, sino del ánimo luminoso. Donde hay héroes humanos de esta especie, Heracles, Diomedes, Ulises, allí está ella—pero, desde luego, sólo allí; únicamente, un modo de ser propio y una propia decisión reclama su ayuda. Ella es el pensamiento victorioso, el momento de reflexión en plena lucha, el esplendor del momento grande y poderoso. No sólo es ella todo en la lucha de las armas, sino también en la lucha de los espíritus. Causa consejo prudente, ocurrencia feliz, invento de bienaventuranza. Sus dones e indicaciones alcanzan siempre lo próximo y lo práctico, no lo lejano y elevado como los de Apolo. Su acción de guiadora es siempre razonablemente clara, no espiritualmente oscura como la de Hermes. Nunca o muy raras veces interviene ella misma en los acontecimientos, pero su simple presencia provoca en el alma de sus favoritos el ánimo y la decisión, la serenidad y la elección

justa, el invento y la obra de arte. El psicologismo encontraría muy fácil explicar todo lo que procede de esta diosa como decisiones propias del héroe humano y la figura de la diosa como su propio resumen poético. Pero la sabiduría de la religión griega es mucho mayor cuando dice: este conjunto de prudencia, ánimo viril y bella fuerza es una realidad objetiva, una esfera propia, que está puesta en toda la vida y en la que tienen parte aquellos que a ella pertenecen; existe también fuera del ánimo humano, y este es comprendido por él sólo en sus horas más altas; en resumen, es una diosa que está presente en todas partes y aparece en puntos determinados del mundo humano.

Tales mundos completos son todos los dioses de Grecia: Afrodita, de la que viene todo lo que en el mundo tiene encanto; Apolo, el señor del arco que actúa a lo lejos, de la lira y del espíritu que conoce; Artemis, el áspero placer de la naturaleza joven, solitaria. tierna y dura. Cada una de estas divinidades es una grandiosa forma de existencia del ser humano, pensada con pureza, comprendida tan plenamente, que incluso han sido arrancadas sus últimas raicillas y pensadas sus últimas consecuencias. Esto se puede decir de aquellos que no pertenecen a la clase más elevada de los dioses olímpicos. También Hermes es un mundo semejante en el que reposa un resplandor divino. Es el conductor secreto, nocturno, un poco fantasmal, de todos aquellos que están en camino-también de los muertos, pero no sólo de estos. Proporciona la ganancia inesperada, la ocasión favorable, la suerte inmerecida y sin responsabilidad, el éxito por los caminos rectos o los rodeos. ¿No pertenece la felicidad y hasta un poco de picardía a toda existencia, incluso a las elegantes y elevadas? El ágil y astuto mensajero de los dioses es la suma de estos dones y situaciones, de estas virtudes y problemas, que como un tono propio, completo en sí, resuena en toda la vida.

Ya se comprende: la pluralidad de dioses no es allí como en otras religiones politeístas una acumulación, sino un todo organizado, y, precisamente, una disposición artística para exponer la riqueza del mundo y de la existencia y comprender cada una de sus partes a su vez como totalidad. Naturalmente, que esta pluralidad no está

ordenada según un principio o deducida de éste. Está abarcada, como una mano genial abarca acordes y melodías. Podría ser también de manera completamente distinta si hubiera estado trabajando otra genialidad. Es inagotable el profundo sentido que hay en la composición de las divinidades masculinas y femeninas, por ejemplo, en que la acción clara, victoriosa, dominadora del momento, del varón, esté imaginada como divinidad virginal, pero el conocimiento y la música como el más varonil de todos los dioses. Todo lo que de esto sorprende a primera vista se demuestra a la segunda que está lleno de sentido, y a la tercera como tan perfectamente justo que apenas puede imaginarse lo contrario. Semejante perfección con medios igualmente sencillos la alcanza la lengua al distribuir los géneros gramaticales entre sus voces: el hogar, la puerta, el (neutro) techo: es lo que compone la casa. Así, compone la fe griega la existencia toda al contemplar y venerar a los dioses que en ella actúan.

Pues los dioses griegos actúan en la existencia y son a la vez los misterios revelados de ella. No surgen con milagros del curso de la naturaleza, sino que lo iluminan y santifican con su presencia. No intervienen de manera activa en la vida del hombre, pero la concentran en sus horas más altas como alrededor de núcleos luminosos allí donde en ella aparecen. El héroe luchador no es liberado de la lucha por la ayuda de los dioses, pero lucha con el elevado sentimiento de la victoria. Lo mismo en su ruina cuando la divinidad retira de él su mano, como le acaece a Petroclo, obra de los dioses, pero destino inmanente de él a la vez, e incluso culpa suya. La confluencia de las fuerzas naturales en la decisión, la consecuencia íntima de las situaciones, el curso de los destinos, todo esto no es desgarrado por la intervención de los dioses ni groseramente cambiado, y, sin embargo, aparece algo nuevo por la presencia de ellos: la realidad ya no es contingente, las mismas fuerzas de los hombres se convierten en dones de los dioses, la realidad humana se refleja y explica en una imagen superior de sí misma. Quizá es este modo de dioses el único camino por el que era posible llegar a una visión completamente humana del hombre, a una visión completamente natural de la naturaleza, a un concepto completamente terrenal de los sentidos; y así, habrían los griegos encontrado, al ser piadosos precisamente de esta manera, el único camino que conduce a la ilustración, al arte libre y a la ciencia libre, el único camino que conduce a Europa.

Tenemos que recordar algo de lo dicho anteriormente para encontrar plenamente confirmada esta tesis de Hegel de que lo duradero y lo permanente en el hombre es el contenido de la religión griega, y, por consiguiente, la conformación humana de los dioses no es un añadido antropomórfico, sino que alcanza a su ser mismo; hallarla hasta más perfectamente confirmada que la querría hallar el dicho de Hegel, porque él subestima el influjo vivaz del antiguo mito en la religión histórica de los griegos. Hegel considera sin rectitud pensar que "un pueblo, además de las costumbres, cultura y religión públicamente reconocidas, tenga una sabiduría religiosa especial guardada en otro bolsillo", y en esto hay que estar de acuerdo con él. Pero no hay que concederle que prescinda de los antiguos estratos de la religión griega, en los que según él sólo se veneraban "operaciones generales de la naturaleza y del cambio", y los deja a un lado como simplemente rudos y sin sentido, sin hallar en los misterios nada más que "indeterminación misteriosa", tras la cual no había ningún verdadero misterio.

La religión griega, repetimos, aquí vive en la duplicidad de los dioses olímpicos y ctónicos; y, añadimos: sólo con ello se ha convertido en la religión que realza a lo divino lo humano, pura y simplemente, a saber, su totalidad. Las figuras de los dioses olímpicos permiten apenas vislumbrar perceptiblemente a la noche, de la que el día procede, y a la profundidad materna de la existencia, que siempre está ahí pero nunca aparece, lo mismo que el ojo lleno de presentimientos puede sentir a través de la luz las tinieblas, que la luz oculta a la vez que las alumbra. De todos modos, los griegos han conservado y venerado todo lo que el viejo mito expresaba en su eterno simbolismo bajo una intuición inmediata. Unicamente, lo han relativizado desde las zonas aseguradas de la luz y de la virilidad, pero nunca lo han expulsado, negado ni excomulgado. La grandeza de Homero se perfeccionó por la existencia íntima del viejo mi-

to en el día de los héroes y de los dioses, de lo cual es el mayor ejemplo para nosotros la figura de Aquiles. Pero, además, este antiguo mito siguió siendo en adelante no sólo mil veces más válido, sino productivo junto al mundo homérico y en especial debajo de él. Lo griego tomado en conjunto ha tomado una vez más su situación homérica y ha creado una síntesis en la que toda la existencia humana se realza a la luz de lo divino—o ha quedado sumida en su abismal oscuridad.

¿No está el hombre ligado a la tierra y a sus misteriosos ciclos, aun cuando esté conducido por los dioses más luminosos? ¿No está la vida echada en la muerte, aun cuando piense con la más clara conciencia de un hecho a otro? ¿No es el mundo tan maternal como varonil, tanto sangre como espíritu, tanto evolución sin hechos como prudencia y decisión? Ya hemos hablado de las divinidades en el árbol, el río o la montaña, con las cuales el pueblo griego vivía fielmente y que no eran para él, en modo alguno, hermosos cuentos sólo, sino contenido de viva piedad; de la fuerza durable de las divinidades telúricas maternales, cuyos misterios lucían como un secreto bienaventurado en medio de la tierra griega y del espíritu griego; de Dioniso, que llevó a Grecia hasta los límites de sí misma y al que, sin embargo, el dios de Delfos lo reconoció con razón y justicia como su antagonista.

Todo ello no es pura religión popular en el sentido de un estrato anónimo por debajo de aquello que hubo propiamente de ser la esencia griega. Sería también demasiado poco reducir la gran duplicidad de la religión griega a la antítesis de lo dionisíaco y lo apolíneo, aquella antítesis de la que surgió como una flor maravillosa la obra de arte de la tragedia. Es un límite de Nietzsche, no su grandeza, que desviara la "tremenda oposición" que él había descubierto en el mundo griego hasta ser un mero problema estético. Esta antítesis es verdaderamente tremenda, y, ciertamente, la tragedia ha surgido de ella, pero más que esta. Nos quedamos en este punto, por de pronto, en la misma religión en la que los griegos, como Nietzsche dice, aquella oposición "no la hicieron perceptible en conceptos para el que la examina, sino en las figuras penetrantemente claras de su

mundo divino". Con ello, han completado, en el más verdadero sentido de la palabra, a su Homero. Lo que en él quedaba reducido a concepto límite y borde oscuro, por ejemplo, la Moira, o la madre del héroe, o la fuerza de la muerte y del muerto en la vida, en la otra cara de la religión griega no fué realzado a figura, pues figura no es, pero sí fué en cuanto realidad "hecho perceptible". Y sólo mediante esto el mundo con todo el espíritu y toda la gravedad que en él existen, el hombre con toda su libertad y su transitoriedad, la vida con toda su cara vuelta hacia la tierra, han quedado incluídos sencillamente en una religión de lo humano.

POLIS Y POLITICA

Con todo, fué un descubrimiento profundo, y por lo demás, no sólo estético, sino auténticamente histórico, que Nietzsche comprendiera el nacimiento de la tragedia como "misteriosa alianza matrimonial, tras larga lucha antecedente" entre los dos mundos divinos. Tal opinión se acredita de auténticamente histórica si pensamos que la tragedia es la más política de todas las artes, unida de la manera más íntima con el espíritu y la evolución de la *polis*, e incluso en sí misma una decisión política, surgida de la misma misteriosa alianza matrimonial de que había nacido la *polis*.

Consideramos la humanidad del espíritu griego, no ya solamente en su más inmediata expresión, sino que penetramos en la conexión causal de la historia de Grecia cuando hablamos de la polis, de la tragedia y—por hablar a la vez de la tercera y muy desigual de las hermanas—de la filosofía. En la plenitud de figuras de su mundo de dioses el espíritu griego se torna forma hasta tal punto, que en él también se ha vuelto eterno; estas figuras son tan perfectamente afortunadas que son a la vez separables de toda base y representan, independientemente de la historia, una joya de realidad humanística. Pero la política, la tragedia y la filosofía son inervaciones que Grecia ha creado también por propia disposición y exigencia espontánea,

pero que han seguido siendo transformables e influyentes en la corriente del acontecer histórico. Las palabras no engañan. El Olimpo y los titanes, Apolo y Dioniso, son valores universales del humanismo. Pero aquellas tres palabras, política, tragedia y filosofía, designan líneas de fuerza que han seguido operando a través de Cristianismo y Renacimiento, Medievo e Ilustración, y sin las cuales no

puede ser imaginado el proceso histórico del Occidente.

Hegel ha descrito la polis bajo el lema de "la obra de arte de la política" y con ello la ha colocado en paralelo con las otras dos obras de arte del espíritu griego: con la "obra de arte subjetiva", esto es, con la perfección del hombre en el agón, y con la "obra de arte objetiva", esto es, con la realzada humanidad de los dioses de Grecia. También la polis, piensa él, es un auténtico medio entre espíritu y sentidos, y con ello una figura hermosa y una obra de arte; es, pues, el punto medio entre la validez general de la ley y la particularidad de la voluntad individual, y, a la vez, el punto medio entre la sujeción a la naturaleza y la libertad de la decisión ética. Las leyes sustanciales del estado son allí a la vez máximas de la conciencia, que todavía no es libre, sino que está presa en la ley como en una costumbre: Atena, la señora de la ciudadela, es el verdadero espíritu de cada uno de los ciudadanos. No es la abstracción del Estado y el deber de servirle lo que determina la vida política, sino que "para el griego era la patria una necesidad sin la que no podía vivir". No era la constitución lo firme, sino estos altares, estos templos, que estos ciudadanos consultaban y obedecían: "Sólo esto era lo firme".

El Estado, como obra de arte formada por hombres, como forma de la vida bella: apenas puede ninguna imagen aproximarse más cuando consideramos el cosmos espartano o la democracia ateniense. Los mismos griegos deben de haberlo sentido así. Han inventado la teoría del Estado como morfología y han pensado que la lucha política por la constitución es metamorfosis, al mismo tiempo que en la India se escribieron manuales de técnica política y en China las leyes del Estado, se pensaron, en parte, como ordenaciones éticas, en parte, como medios políticos.

Quien tiene visión histórica, ciertamente que no desconocerá la corporeidad de la polis y su carácter de obra de arte, pero tampoco se quedará en ello. De la política surge la polis y en ella vive como su elemento, hasta que en ella fracasa y perece. Ya hemos hablado antes de la caída de fuerza de la historia universal que ocurrió al llegar el segundo milenio al decaer los grandes estados del Asia anterior, el imperio universal egipcio y la talasocracia cretense. En esta decadencia de poderes se desplegó la variada cantidad de las entidades políticas griegas sin estorbo, en lenta maduración, sin ataques exteriores violentos. Tanto más claramente se dibuja el territorio político de alta presión que los estados griegos generan entre sí y por encima de sí mismos, en cuanto se sustituyen entre sí sus pequeños territorios, y que cargan con tanta mayor fuerza cuanto más perfectamente se convierten en forma.

En la historia del antiguo Oriente sonó la hora universal de la gran política tarde. Sólo cuando el imperio egipcio salió de sus fronteras salió también de su permanencia, y sólo cuando el espacio del Asia anterior, gracias a las irrupciones de los estados periféricos, recibió excitaciones, se encontraron las potencias del mundo antiguo bajo el signo de las situaciones cambiantes, de las grandes guerras, de los acuerdos de paz y de los tratados internacionales: bajo el signo de la política. Pero en la historia de Grecia, la política es, desde el principio la atmósfera vital de la polis, e incluso el medio en que ésta se forma, y la pequeñez de la masa es superada no sólo por la intensidad del acaecer, sino, sobre todo, por esta inversión completamente nueva de la relación causal. Allí no se encuentran estados maduros en contraposiciones políticas, sino que formaciones políticas jóvenes surgen en cuanto tales; la polis no se puede comprender sin relación de tensión con sus semejantes. Por eso, en los comienzos del Estado griego no está una fundación estatal, como en el caso puro del comienzo de los antiguos imperios. El culto del héroe fundador Teseo, en Atenas, es de fecha reciente, y sólo la época gloriosa de después de 480, le ha dado su forma clásica; la tragedia y el arte plástica tienen en ello igual parte. En lugar del fundador al principio, en la historia de los estados griegos está en el centro el

legislador, y éste no plantea el principio que lo determina todo, sino que agarra el acontecer y de éste saca a la polis en su forma organizada; así el semimítico Licurgo, en la confusión de la guerra mesenia al cosmos espartano, así el histórico Solón al nomos ateniense, en medio de la lucha dura contra Mégara. No en un tranquilo proceso formativo de dentro afuera, sino en la conexión causal de la historia griega se ha formado la polis. Su origen es homérico: de la Ilíada de sus enemistades y reconciliaciones, sus victorias y derrotas, surge, como en el epos la figura del héroe.

Las nuevas comunidades políticas que se forman después de la terminación de la época de las invasiones con extrema variabilidad, con el mayor progreso en la Anatolia jónica, del modo más primitivo en el Oeste de la metrópoli, en ninguna parte se enlazan con los reinos de la época micénica, sino que en todas partes comienzan de nuevo; ante todo, naturalmente allí donde han llegado con mayor fuerza las nuevas tribus emigrantes. El Estado de la edad media griega es una formación que surge de sus propias raíces. Se basa, como dice Eduard Meyer (III, 269), en la transformación de las antiguas comunidades defensivas de los hombres plenamente libres bajo la influencia del sedentarismo; de ese modo, es una formación típica, de la que hay muchos paralelos en la historia de los pueblos migratorios. La transformación de las asociaciones tribales en asociaciones locales, la disolución de las unidades migratorias mayores con su fijación al suelo, el refuerzo de la nobleza por la propiedad territorial, el retroceso de la monarquía ante el consejo de las estirpes nobles: todo ello, se presenta siempre que pueblos emigrantes se vuelven sedentarios. Pero entonces se realizan estos procesos típicos, no sólo de tantas y tan variadas maneras como es de vario el territorio de Grecia, sino que muy pronto, también en marcada competencia con todos los vecinos, y sólo por esto alcanza su forma clara lo que en otras partes es forma aproximada. A lo más tarde, desde el 800, está en marcha, entre todos los estados griegos, el juego excitante de la política con sus combinaciones incesantemente cambiantes, en las cuales, sin embargo, siempre se repiten ciertas figuras fundamentales, con dureza cual es sólo posible entre consanguíneos, con

voluntad de decisión total, voluntad que es apenas atenuada por las reglas del agón, pero en cambio llevada a extremos de crueldad por

la estrechez del espacio.

Sólo pocas regiones quedan fuera y en paz, en parte debido a su aislamiento, como Arcadia; en parte, porque temporalmente quedan en zonas donde las energías políticas se neutralizan mutuamente. Los lugares sacros panhelénicos detienen la guerra civil en las épocas santificadas, pero no impiden que al día siguiente vuelva a arder de nuevo. Incluso la gran obra de la colonización, en la que intervienen casi todas las tribus griegas y de la que proceden muchos centenares de ciudades retoños, se vuelve relativa si se piensa en las luchas que se realizaron en la misma época en la patria. Para el que se detiene a considerarlo, la colonización de los siglos VIII a VI, ella sola, es una hazaña que apenas se comprende. Pero la parte principal de las energías políticas mientras tanto estaba absorbida por las luchas intestinas en la metrópoli. Y así resulta la colonización como un exceso y sobrante, como una sangría sin la que la alta presión política hubiera sido peligrosa para la vida. Además, las ciudades coloniales, en cuanto no se desplazaron a zonas lejanísimas, no estaban en absoluto fuera de la política de la metrópoli. También en el juego de ellas hay facciones y avanzadas, figuras y respaldos, posiciones de colaboración y posibilidades de intervención, y sigue existiendo todo esto hasta la guerra del Peloponeso y aun más tarde.

La movilidad política de la edad media griega, no es una apariencia que se dé porque sepamos más de estos siglos que de otras épocas o culturas. Ocurre lo contrario; sabemos poquísimo de los siglos viii y vii. De la rebelión de Mesenia, en el siglo vii y de la segunda guerra mesenia, que ganó para los espartanos definitivamente esta región, tenemos sólo una tradición legendaria. Poseemos, sin embargo, las elegías de Tirteo; en ellas reluce como un foco toda la dureza de las luchas en que el Estado de Esparta adquirió su dominio territorial y a la vez su forma propia. De la misma manera ocurre en otros lugares. Recuerdos gloriosos, tradiciones de estilo semilegendario, ruinas salvadas casualmente de testimonios contemporáneos, versos de Arquíloco y Teognis, sentencias que corrieron de

boca en boca, alumbran el campo lo suficiente para que podamos presentir la *llíada* de estos siglos al menos en sus trozos principales.

En estos siglos, se inventó la trirreme, es decir, por el simple artificio de poner el punto de giro del remo fuera de la banda, fué proporcionado un medio completamente nuevo no sólo a la navegación, sino a la batalla naval, una de las grandes innovaciones en la historia del arte militar, de la que nada supieron ningún egipcio, ningún cretense, ningún fenicio. Corinto, Mileto y las ciudades marítimas de Eubea marchan al frente, pero también las ciudades del interior construyen flotas de trirremes para los fines del comercio y de la colonización, pero también para enfrentarse entre sí. La dura guerra comercial entre Calcis y Eretria, en el siglo VII, fué como un torbellino de energías políticas que atrajo a los griegos de las dos orillas del mar Egeo hacia sí; "también el resto de Grecia", dice Tucídices (I, 15), "luchó de una o de otra parte". Al mismo tiempo, se desarrolla en el Peloponeso, no sólo la segunda guerra mesenia, sino también la gran rivalidad entre Esparta y Argos. Naturalmente, que ambas guerras se implican entre sí, y muchas ciudades y territorios son atraídas o a la coalición antiespartana o al frente que Esparta organiza en contra. Entonces, comenzó el estado lacedemonio a levantar, piedra por piedra, el sistema de confederados, que en el siglo siguiente se desarrolló como modelo de la alianza del Peloponeso.

Un tercer foco de tensión se forma en el siglo VII, además junto al golfo Sarónico, donde Egina asciende a ser la más rica ciudad comercial e industrial de toda Grecia, entre la dura competencia de Atenas, Corinto y todos los estados vecinos y en activo juego con las ciudades e islas más alejados. Atica, que durante mucho tiempo ha estado a un lado, con estas complicaciones y con la inacabable lucha con Mégara, que sólo Pisístrato terminó, despierta a la política. Pero en el centro de su campo de actuación están desde el comienzo las ciudades de Asia Menor, especialmente, las jónicas. Estas se mueven allí con la genialidad de la gente jonia, pero en todo caso, una vez que pasó la época caballeresca de Homero, no ya como los fuertes formadores de su destino, sino como aventureros y un poco piratas, sacudidos en todas direcciones por luchas internas,

y además, a la sombra del poder de los grandes estados de Asia anterior, en primer lugar del reino de Lidia, que el mismo dios de Delfos consideró invencible.

Pero no es bastante escoger entre esta época de la edad media griega algunos centros de tensión, algunos focos de conflicto, algunos frentes estables. Más bien, el conjunto es lo que se politiza en el sentido de que todo influye en todo, todo está potencialmente en enemistad con todo. El dórico Corinto está en alianza con la jónica Samos y con Calcis contra Mégara y Argos. En la guerra mesénica de Esparta también intervinieron potencias externas al Peloponeso, como Samos. Mileto pone sus manos casi por todas partes. El conjunto es como un tablero de ajedrez donde el alfil, desde un borde, influye en la relación de las figuras en la esquina opuesta. Sólo que este juego es sangrientamente serio, y, en todo momento, se trata de la vida y la muerte de la ciudad y sus murallas.

De esta oscilación de tensiones y descargas surge la imagen de la polis, distinta en cada caso, pero siempre corpóreamente clara, limitada y equilibrada como un cristal. ¡Qué magnífica inversión de los hechos pensar que estos cristales políticos son como fuerzas autárquicas gracias a una ley interna, que han sido creadas como obras de arte o se han llegado a formar como tales! El espíritu griego también ha pensado esta inversión, precisamente como antítesis a la intranquilidad del impulso político que le es innata: como utopía. Pero la verdadera polis no surge en ninguna parte, sino en el movimiento del actuar político. Desde luego, que no se ha de explicar sólo del tumulto, como tampoco el cristal por la química de la matriz. Un acto creador de concentración, de limitación y aclaramiento, es lo que ocurre. La forma que se constituye en este acto abarca el acontecimiento en el que queda comprendido y obra en él como centro espontáneo de fuerza.

El caso puro es Esparta. La organización de dominio compuesta de señores lacedemonios e hilotas siervos es antigua, pero sólo en la crisis de la rebelión mesenia aconteció aquella "autoformación de la nobleza" (H. Berve) que se llama Esparta. La caterva de los nueve mil espartanos, forma, renunciando a la lucha romántica individual



dioses eleusinicos. Siglo V a. de C.



de los carros de guerra, como falange severa, cerrada, con armas pesadas, a pie, y se convierte para siglos en invencible. Y lo que es más: se subordina con cuerpo y alma a la organización permanente que hace posible movilizar esta falange en cada momento inmediatamente de la alarma. No sabemos si existió un Licurgo. Si no existió, es la ficción más adecuada que se puede imaginar, pues allí se crea la imagen compuesta de hombres que, si puede haber surgido por partes y acuciada por la necesidad, actúa como un único golpe creador, una forma de vida total, con todas las renuncias necesarias, por ejemplo, a la familia, a la ganancia, a la ilustración, con todas las virtudes necesarias, con moral y lenguaje propios. Esto es incluso más que una obra de arte, es un cosmos: con esta suprema palabra que hay para cosas perfectamente formadas, fué ya nombrada Esparta entre los griegos. Pero sólo Platón ha podido imaginar este cosmos como forma autárquica. En realidad, tal cosmos surge de la conexión causal de la historia política y actúa sobre ella como energía característica. Una política muy despierta y a largos plazos, que apoya todas las aristocracias, combate a todos los tiranos, hace difícil la vida a todas las democracias, está coordinada con él; una política que construye con aliados más débiles un sistema hegemónico para ser, apoyada en ellos, la vanguardia de todos los griegos.

El paralelo más perfecto es Atenas, que por caminos completamente diversos se orienta hacia una forma completamente distinta, pero la alcanza con igual perfección. El synoikismos, que en Grecia nunca sirve a la necesidad de protección, sino que siempre significa la concentración en el centro de las fuerzas políticas, hace a Atenas, muy pronto, el centro dominador de todo el territorio ático, que desde la época micénica es una unidad. La gradual desaparición de la monarquía, el paso de la responsabilidad política al círculo de la nobleza, la creación de cargos por tiempo limitado, que son ocupados por las familias nobles: es un proceso completamente típico que de Oriente a Occidente recorre todo el mundo griego con excepción de Esparta; en Atenas, ya está cerrado a comienzos del siglo vii. También aparecen en todas partes legisladores, hombres escogidos o

llamados, que establecen la forma heredada de comunidad como sagrado nomos.

Pero cuando en el año 594, fué elegido arconte, con poderes ilimitados Solón, para que curara con una nueva ley la enfermedad del Estado que él mismo, lleno de experiencia, había descrito en su gran poema didáctico en tono admonitorio, hizo más que Carondas en Catana o Zaleuco en Locroi de Italia, o Dracón en la misma Atenas una generación antes. No estableció el derecho vigente para que encontrara en la legislación un límite el capricho nobiliario, sino que mediante la fuerza mágica viril y severa de la ley transformó a un pueblo en polis. El antiguo derecho debe poder ser infringido algunas veces por causa del nomos, y allí fué infringido. Las servidumbres por deudas de los campesinos fueron extinguidas, los privilegios de la nobleza y de los ciudadanos fueron abrogados. Allí sólo de todo el mundo griego, un pueblo entero fué admitido al disfrute del pleno derecho en forma de polis. La graduación según la propiedad, se convierte en fundamento natural de la constitución militar defensiva y de los derechos civiles. Con el mínimo cambio de las formas externas, todas las instituciones de la vieja constitución, el consejo, el arcontado, incluso el Areópago, reciben el nuevo espíritu, el espíritu de la libertad e igualdad política. Colaborar en el común es a la vez derecho y deber; quien en una revolución no toma partido, pierde el derecho de ciudadano. Allí, realmente, es "Atena el espíritu de cada ciudadano". La asamblea del pueblo es la fuente de todas las decisiones soberanas, y no sólo es ella cuerpo electoral y órgano legislativo, sino también tribunal e instancia en apelación. Sin embargo, la estratificación según categorías censitarias, que se establece en el pueblo, da a la movilidad de la democracia un elemento de fijación.

Como en la construcción del Estado, la obra de Solón es también en la formación del derecho civil, una mezcla y un medio, humanidad y medida. Los campesinos son liberados, protegidos y reforzados, pero al artesanado se le dan todas las oportunidades: un derecho movible, un sistema monetario de curso mundial, mercado y puertos abiertos. Bienestar sin lujo, dignidad sin pompa, actividad política

sin afanes, disposición para la guerra sin vejaciones; todos estos felíces y hermosos puntos medios, que Tucídides celebra en su famoso discurso de Pericles como de la democracia ateniense en su pleno desarrollo, ya se buscan intencionadamente en la legislación de Solón. Allí surge un nomos ciertamente de la firmeza del espacio ático, pero, ante todo, de las tensiones de la historia política; pues, es Solón el que renueva la lucha contra Mégara y gana para Atenas, Salamina. Una humanidad infinitamente dotada se cristaliza cada vez más como polis, como la más humana que hubo nunca, no según la ley de la medida ática.

Entre el cosmos espartano y el nomos ateniense, varían en formas muy distintas los estados helénicos, cada uno cristal de estructura propia, cada uno absorbido en sus luchas con los vecinos, alianzas y celos, cada uno salpicado, durante toda su vida, por el medio político en que se levanta. También los tiranos del siglo vii y vi pertenecen a este doble proceso de la formación de polis, interiormente porque su dominio hace época en la lucha entre nobleza y pueblo, exteriormente, porque mezclan sus estados, muchas veces con fuerza acrecida, en la acción política. Desde 550 se crea, del incansable juego de fuerza de un cuarto de siglo, en la relación de tensión entre los estados griegos, un inestable equilibrio. La Atenas de Pisístrato es aliada de los dominadores de Tesalia, amiga de Argos, en buenas relaciones con los reyes de Macedonia y con Corinto; preparando ya su ulterior espacio de gran potencia, se expande hacia el Quersoneso, el Helesponto, las Cícladas. En Samos, domina Polícrates, modelo de los tiranos jonios, señor de todo el mar como pirata. Esparta acaba de terminar victoriosamente la lucha por la costa de Kynuria, y todos los estados del Peloponeso, excepto Argos, están bajo su hegemonía, todas las aristocracias simpatizan con aquella, todos los débiles y amenazados buscan su protección. Impulsada por los reyes, frenada por los éforos, la voluntad espartana lleva su terca y prudente política hacia Grecia Central y se convierte en protectora del equilibrio panhelénico de fuerzas en que le corresponde el papel de jefe como potencia militar más fuerte. Esta situación de potencias está llena de tensiones que en cada momento pueden descargar, es

lábil en la mayor medida y, sin embargo, es una posición de descanso como los griegos pueden descansar, es un equilibrio entre potencias de sumo valor.

En el mismo momento, Ciro ha construído el imperio persa en lucha contra una coalición de todas las potencias de Asia Anterior, que parecía invencible y a la cual el dios de Delfos le había prometido la victoria porque estaba a su frente Creso de Lidia. Este imperio—ya hemos hablado de él en otra ocasión—era una construcción grandiosa en cuanto a su estructura, desarrollo, capacidad de organización y arte administrativo, la perfección del antiguo Oriente, y precisamente su perfección en un plano más elevado, gracias a la pureza del señorial pueblo persa y gracias al genio político de su rey. El segundo sucesor de Ciro mandó ya sobre el imperio más grande que nunca hubiera existido antes, desde el Océano Indico hasta el Cáucaso, y desde la costa jonia de Asia Menor hasta el Indo. Planes universales, como la circunnavegación de Arabia, el trazado de un canal desde el mar Rojo al Mediterráneo, la navegación alrededor de Africa a partir del Oeste, el enlace con el imperio chino a través de Asia Central, se iban ofreciendo por sí solos.

Cuando el rey de los persas, después de la derrota de la rebelión jonia, tomó la decisión de incorporar el alborotado mundo de los estados griegos pura y simplemente al Imperio, pareció presentarse una empresa que sería ligera en comparación con las tremendas campañas, hacia el Norte, el Sur y el Oeste, que ya se habían desarrollado, especialmente cuando algunos estados de Grecia podían considerarse amigos seguros y era lícito contar con la desunión de los que prestaran resistencia. Que los mensajeros persas que pedían la tierra y el agua fueran echados en Atenas y Esparta a los pozos, parecía no menos absurdo y desmesurado que la rebelión de las ciudades jónicas diez años antes. El fracaso de la campaña, metódicamente planeada en 492 por una tempestad junto al promontorio del Athos, era simplemente un caso desgraciado. El cuerpo expedicionario de 490 consistía nada más de veinte mil hombres. La victoria de Maratón es, por consiguiente, como siempre ha sido considerada, la victoria del derecho, de la libertad y del amor a la patria puro y simple; la victoria ante los dioses y los hombres. Pero una decisión contra el imperio persa y sus intenciones no lo era, en modo alguno. No significaba mucho más que lograr una tregua para respirar. Sólo la guerra, preparada con grandiosa seriedad por Jerjes, dió a la cosa la consistencia de la prueba de fuerzas y el peso de una decisión en la historia universal.

Los griegos lo supieron con toda la claridad de su espíritu y de su instinto: el imperio de los persas es la "servidumbre", es anti-Europa, no es válido si es válida la medida del hombre. "Saber" significa, en este caso, evidentemente más que saber, es decir, significa la voluntad y, ante todo, la fuerza de imponer aquella cosa que debe aparecer ante los ojos de los hombres como la más débil, pero ante los ojos de los dioses como la mejor, también como la mejor ante los hombres. En la historia universal, dice Hegel, no es el valor formal, sino el de la causa, el que ha de decidir sobre la gloria; la gloria de Maratón, las Termópilas, Salamina y Platea, no está en el amor a la patria que allí se acreditó, sino "en la elevada causa que fué salvada".

No puede decirse apenas palabra mayor sobre el heroísmo de los griegos. Sólo podría imaginarse una única palabra de esta clase, pero podemos indicarla sólo como pregunta, porque de otro modo podría sonar como el empequeñecimiento de una gran acción. ¿La colaboración de los estados griegos, ante la que fracasa el ataque de los persas, no es como una casualidad, como una ocurrencia repentina y un momento luminoso, pero, en todo caso, como un intermedio singular entre las continuas luchas, como una improvisación, sin precedentes ni consecuencias? En los años anteriores a 490 se desarrollan duras luchas, por ejemplo, la guerra en la que Argos es derrotado por Esparta. Entre Maratón y Salamina hace Atenas, aliada con Corinto, una guerra de varios años, sin éxito, contra Egina, el viejo enemigo de ambas ciudades, por no hablar de otros muchos conflictos. Cuando en el otoño de 481 el Congreso en el Istmo obligó con juramento a todos los estados griegos a una lucha común y dejó a un lado toda lucha mientras durase el peligro, eran ya cinco minutos antes de la hora. Con aquellos estados, que encontraría sin defensa el primer empuje del ejército enemigo, ya no se podía contar, como tampoco con aquellos que desde hacía largo tiempo jugaban la carta persa. El dios de Delfos aconsejó la sumisión. A los atenienses, que estaban en primer término amenazados, les dijo en versos agoreros que debían confiar en muros de madera y escapar al fin del mundo (v. Heródoto, VII, 140 y ss.).

Que en medio de todas las casualidades, desaciertos y vacilaciones resultara el heroico doble ataque de los años 480-479, y la genial batalla naval de Temístocles se completara como éxito pleno con la clásica batalla por tierra de estilo espartano, tal doble victoria de la lanza sobre el arco, de la libertad sobre la servidumbre de Europa sobre Asia, es, como hecho heroico, tanto como decisión objetiva en la historia universal, sin ejemplo. Esquilo reúne estos dos aspectos que Hegel contrapone maravillosamente. Si se añade que al mismo tiempo-la levenda dice que en el mismo día de Salamina-la Grecia de Sicilia, bajo la dirección del tirano de Siracusa, aniquila el poderoso ejército mercenario de Cartago, la maravilla se vuelve más asombrosa; lo singular, más singular. Pues en la conexión de la historia de Grecia la victoria sobre Asia significa un milagro, una excepción de la regla, el regalo de una hora afortunada. El tema de la historia de Grecia, que por lo demás siempre está despierto, enmudece, y surge sólo el tema de la historia universal en este decenio único realzando a Esparta, a Atenas y a toda Grecia sobre sí mismas en una hazaña verdaderamente panhelénica. Las ciudades griegas, por lo demás, están siempre ocupadas unas con otras: la victoria de Europa que ellas alcanzan acaece en un sentido grandioso accesoriamente. Accesoriamente es, por hablar con Hegel, "salvada la causa elevada", accesoriamente el hombre se demuestra que es la medida válida. ¿Es quizá la humanidad la fuerza que logra sus victorias siempre de modo accesorio y el valor cuya validez siempre se demuestra accesoriamente?

En realidad, apenas ha pasado el instante heroico, el juego de la política continúa entre los griegos. Siempre surgen en él nuevas combinaciones, y todas las antiguas se repiten. Se torna tanto más violento cuanto más se borran los impedimentos de la idea agonal. Se

vuelve también tanto más complicado a medida que Esparta se aleja más de la línea conservadora de su política y Atenas organiza más firmemente sus sistemas de alianzas y luego su imperio, y cuanto más surgen en Grecia Central nuevos centros de poder y se forman nuevas ligas. En mayor o menor grado, todos los tratados de paz son falsos, treguas hasta una ocasión mejor. La guerra y la política es como si ambos medios de lucha hubiesen cambiado en el espíritu griego sus papeles. La guerra sigue siempre manteniendo, a pesar de todo, el pensamiento agonal. Se contenta con la victoria en el campo de batalla, casi nunca la sigue en persecución, nunca busca el aniquilamiento del enemigo. Tanto más resalta que la política es una lucha total a vida y muerte, considera lícitos todos los medios y se sirve de todas las formas de astucia, engaño y traición, del insospechado pasarse a la parte contraria, del doble juego en el mismo planteamiento de una acción, de la desvergonzada discriminación del enemigo ante los dioses y los hombres, de la ingeniosa traducción de intereses en ideologías, de pretensiones de poder en conceptos políticos. ¡Cómo ha llegado a entender de todas estas artes la política espartana, mientras que la falange de los espartanos aún luchaba al viejo estilal

La política de los antiguos imperios pacificaba a los vecinos fronterizos, para asegurar su espacio interno. La política de Roma es un trabajo tenaz y atento a su fin para imponer paz en el orbe. Pero en Grecia relampaguea algo así como la política libre, la política como despliegue sin objetivo, pero no sin sentido, de todas las virtudes y vicios humanos. No sólo a la polis griega, sino también a la política griega se la podría llamar "la obra de arte política". No con astucia oriental, pero llena de habilidad, como Atena ama a los hombres, no con afán de guerra, pero sí educada en el valor, "como la ley lo ordena", así vive y muere aquella humanidad su existencia política, igualmente grande e igualmente humana hoy contra los persas y mañana unos contra otros entre sí. ¿Tenemos derecho a juzgar una humanidad tan alta por otro patrón que el de sí misma, aunque fuera el del éxito en la historia universal? ¿Y no es así mirada la guerra de veintisiete años, que sume a Atenas en la ruina, a Esparta en la

corrupción y a Hélade en la crisis ¿no es este suicidio fatal tan glorioso como un gran triunfo común?

Es un símbolo de la humanidad de la polis que su historia sea comprensible, no en interconexiones, sino en hombres y destinos. Que actúen por encima de los hombres potencias de carácter objetivo, que la historia consista en desarrollos reales y necesarios, es en otros lugares una realidad innegable; pero, respecto de la historia de Grecia, sería una explicación equivocadamente materialista; todo acontecer está allí ligado a lo humano, lo mismo que en el arte la relación más espiritual está ligada a lo sensible. Que en un hombre y su destino aparezca todo un estado, toda una época, sería en otros lugares la tesis de una biografía estetizante, pero allí es la verdad exacta. Desde la época de los grandes tiranos la historia de Grecia se concentra en biografías, y desde la época de Temístocles casi queda organizada en ellas. De los pensamientos secretos y públicos de los hombres codiciosos de honor, de los lances de su fantasía y las alternativas de sus destinos, de sus intrigas y caídas no sólo surge el juego de la historia política, sino incluso la forma madura de la polis. Los grandes políticos de Esparta—reyes como Cleómenes, Pausanias, Brásidas, Lisandro-son, a la vez, retratos en colores oscuros, con algo de luz incómoda sobre ellos. Sus propias hazañas y los arcanos del estado espartano, su doble juego personal y la ambigüedad de la política oficial están implicadas inextricablemente; la gran tradición admite en ello incluso al aventurero, en la medida en que éste no se limita a deslizarse por encima. Las figuras de los grandes atenienses son más claras y subjetivas, incluso en sus vicios, completamente humanas; incluso en sus actuaciones políticas, completamente destino personal. No existe ningún proyecto mayor de biografía que la serie de tres que cubren el siglo v de la historia de Atenas: el primero, que provoca con su personal actuación la nueva forma de la polis ateniense; el segundo, que la representa, y el tercero, que la destruye; y en ellos la humanidad de estos hombres en cada momento tanto causa como incorpora la situación correspondiente del estado, y es causante como producto y síntoma de ella. Temístocles, que con una sola batalla, que vió venir tal cual vino,

transformó totalmente el estado; que en año y medio creó la flota ateniense con conciencia de todas las consecuencias que se dieron de la movilización de las masas; que sacrificó a la vieja Atenas y sus sagradas instituciones y liberó a la democracia como medio para la victoria y como base para la gran potencia; que aprovechó el ostracismo como vía para el poder y cortó para sí mismo el patrón de la magistratura de estratega político; que después de la guerra médica fué el único que vió claro el nuevo frente, a saber: contra Esparta, y que con el fracaso de su política se convirtió él mismo en fracasado, perseguido, proscrito, y que, sin embargo, en el corto tiempo de su poder fundó la grandeza de Atenas.

Pericles, que heredó esta democracia con su gran potencia lo mismo que un rey hereda una corona, que mantuvo a lo largo de toda su vida la más audaz de todas las posiciones políticas: la demagógica, más con su propio ser que con sus éxitos, y en ella resistió también la crisis de graves derrotas; que formó al pueblo no ya puramente con las leyes, como los antiguos, sino por el medio más regio del arte; y no sólo lo hizo más activo y lo mantuvo de las riendas, sino que lo ilustró; que desencadenó a conciencia la guerra que, según el dicho de Tucídides, llegó a ser la mayor conmoción para los helenos y para la mayor parte de la humanidad, y en el momento en que comenzó la enfermedad del estado sucumbió él mismo a la enfermedad.

Y Alcibíades, que no murió de la enfermedad de su estado, sino que, por el contrario, vivió de ella: hermoso, lleno de cualidades, pródigo y sin freno, como un dios joven cuyo corazón está envenenado; el grandioso espíritu malo de la guerra del Peloponeso, primero del lado de Atenas, después de Esparta, después de Persia, después de nuevo de Atenas; que a todas partes donde llegó llevó el ritmo, como también la crueldad de los sucesos, hasta el paroxismo, porque sólo podía existir en el paroxismo; el joven sin piedad, el hombre sin patria, el genio sin ley.

TRAGEDIA Y FILOSOFIA

Que la obra de arte de la tragedia ática es a la vez dionisíaca y apolínea y que incluso históricamente ha surgido de la lucha y el emparejamiento de ambas divinidades e impulsos vitales, es hoy para nosotros un pensamiento familiar. Sólo que no hay que cometer las dos faltas en que incurre Nietzsche: romanizar este pensamiento y limitarlo al problema estético de la tragedia. De aquella lucha y emparejamiento surge toda la vida griega, surge la misma polis, y, por consiguiente, también la tragedia, que está en el centro de la vida griega como su lugar de concentración e imagen sublimada, y que con la polis se forma y sucumbe. La propia polis es sujeción como forma de la vida subterránea y férvida, apretón de manos de Apolo y Dióniso, cual lo muestra la pintura de un vaso. Que la vida más fuerte someta y domine a la más débil y la más clara a la más oscura, ocurre en mil lugares. Pero allí se interpenetran las dos corrientes vitales y sus mundos divinos, y se enlazan en una ley que vivifica a todos los miembros; sólo gracias a ello, la polis se convierte en la más humana de todas las creaciones del mundo político. "No borres del estado todo lo que despierta terror", dice Atena en las Euménides, de Esquilo, cuando funda el Areópago. La diosa olímpica acoge en la polis a las Erinias, las diosas del profundo, para que funden la felicidad del país. Pero la sentencia definitiva en la lucha de los viejos y los nuevos dioses la da ella misma junto con los jueces humanos, ella, la hija de Zeus, que, según la frase de Hegel, es el espíritu de cada uno de los ciudadanos. Forma y contenido de la tragedia o, dicho de otro modo, tragedia y polis, nunca se unieron más intimamente que en esta escena final de la Orestiada.

En la tragedia, en todo caso, surge a la luz de la manera más clara el antagonismo del alma helénica. Dióniso, el dios de las transformaciones y de los muertos que surgen a la luz, es pura y sim-

plemente el dios de la tragedia. Los grandes tiranos que favorecieron el culto del dios campestre fueron los precursores y fundadores de ella: Periandro, de Corinto; Clístenes, de Sición; Pisístrato, de Atenas. En las Dionisíacas ciudadanas que organizó Pisístrato se introdujeron las tetralogías, en las cuales se realiza la historia de la tragedia ática. Gran obra de arte y cosa de la *polis*, llega ésta a ser desde luego sólo en la Atenas libre, que con la ayuda de sus dioses y héroes llega a dominar a la gran potencia de Persia. El sacerdote de Dióniso, Eleutereo, presidía los juegos en que competían por la corona Esquilo, Sófocles y Eurípides.

Pero el drama más antiguo que poseemos de Esquilo comienza con una oración a Zeus, el protector de todos los suplicantes, el poderoso más allá de cuanto se puede pensar. ¡Cuán grande es Zeus!—este es el tema que como una poderosa teodicea se extiende por toda la obra de Esquilo y Sófocles, hasta que en el verso final de las Traquinias asciende al pensamiento metafísico que explica hasta el

más profundo dolor: en todo está Zeus, y todo es su obra.

En este realce de Zeus toman parte los otros dioses olímpicos, aunque a distancia. Es, comparada con la Ilíada, una Atena más reina, la que en las Euménides afirma el derecho y absuelve a Orestes; es una Afrodita más divina la que en el fragmento de las Danaides defiende el amor de Hipermestra. Toda la fe homérica se vuelve a ganar en las profundas implicaciones de los destinos en la tragedia y en el lenguaje audazmente movido, incluso a través de caminos más difíciles. Los dioses no son simplemente ennoblecidos, espiritualizados o (como suele decirse) moralizados; compárese, por ejemplo, el papel de Atena en el Ayax. Pero llenan todo el mundo, todo acontecer proviene de ellos, el destino y ser del hombre es por ellos causado, tal cual el piadoso sentimiento de los griegos sentía la victoria sobre los persas a la vez como obra humana y obra divina. Si no fuera la palabra, respecto de una fe viva, demasiado abstracta, se podría decir: los dioses son el sentido del mundo. ¿Qué ha sucedido, pues? La obra de arte dionisíaca de la tragedia habla desde Esquilo (este "otro Homero", como lo nombra Wilamowitz) no sólo la lengua de Homero, sino que proclama su fe, y Zeus es en realidad su

primera y su última palabra. Por eso sería tan falso romatizar u oscurecer el pensamiento del origen dionisíaco de la tragedia. En oposición a un clasicismo excesivo, fué saludable acordarse de Dióniso y de todo lo que él trae de torbellino, muerte, dolor y placer desbordado, de las profundidades del dolor y todo el caos de impulsos que el alma griega lleva en sí. Pero igualmente necesario, y hoy quizá más necesario, es poner el acento en otra parte. La irrupción del culto dionisíaco, este "peligrosísimo momento" en la historia de Grecia, y podemos también decir ya ahora que en la de Europa, no sólo se volvió creador en la obra dionisíaca de arte de la tragedia, sino que precisamente con ella fué superado. El hecho de la tragedia es también una victoria sobre las potencias de Asia, lo mismo que Salamina y Platea. Del mismo culto del dios, que parecía señalar el fin de lo griego antiguo, surge la obra de arte maravillosa de la tragedia ática, y con ella la nueva forma de los dioses olímpicos. "Del mundo del profundo, el creador de la tragedia ha devuelto a los griegos su Zeus" (Bäumler, Mito de Oriente y Occidente, pág. LXXXV y ss.).

La tragedia es en realidad un arte político no sólo porque aparezcan en sus versos por todas partes alusiones contemporáneas, indicaciones a amistades y enemistades del momento, incitaciones a hazañas futuras. Es política porque surge de la misma hora y, podría decirse, de la misma decisión que la misma polis. Por ello es, a lo largo de todo su ciclo, el órgano de la polis, su reflejo en el mundo del espíritu, e incluso su misma realidad sublimada. Cuando Platón, que está ya desviado de la polis y por eso duda del valor de la tragedia, llama al estado la mejor tragedia, la más hermosa y verdadera (Leyes, 817 a/b), y de ello deriva el derecho a expulsar a los poetas trágicos del estado, habría que preguntar si no ocurrió precisamente lo contrario mientras ambas piezas estuvieron en orden: es decir, si no ocurrió en el teatro el acontecer político en su más alta verdad, y así fué la tragedia la polis mejor, más hermosa y verdadera, vivida como tal por el pueblo de la polis real. Lo mismo que la fe en Zeus, en las viejas leyendas que representa la tragedia, brilla por todas partes la fe en la polis y la decisión política. La polis es siempre el protagonista oculto. La rigidez de sus mandatos, pero también la santidad de sus leyes, el peligro

en que se halla por la maldición de los dioses y su salvación gracias al hecho liberador, forman el tema a través de todos los destinos de los

hombres y de las estirpes.

El más profundo símbolo de la proximidad de la tragedia a la polis es su simple contenido: el mito. Pues los héroes que han fundado la ciudad y la han conducido a la grandeza y que ahora descansan en el suelo santificado de la patria son precisamente los que el poeta trágico conjura desde la tumba y los hace hablar. Mientras sufren y actúan, los nietos, que hoy forman la polis, vense a sí mismos a una luz más alta. Lo que cuenta el mito patrio obliga y sujeta al poeta trágico; Eurípides, el primero, ha "pensado". Pero si Esquilo canta la guerra contra los persas ocho años después de que sucedió resulta difícil decidir: ¿esta victoria, cuya gloria es puesta en boca de los enemigos, se convierte inmediatamente en poderoso mito, o el mito de la época heroica está para el piadoso sentido de los griegos tan presente y tan cerca que apenas hay distinción entre ambas materias? Una y otra garantizan que el juego no es inventado, sino que trata de realidades. Una y otra dan a cada figura, a cada rasgo, a cada palabra, el pleno brillo de la existencia real, que ningún producto de la fantasía puede tener. Y ambas cosas, el mito como la historia, no son cosa extraña que nos sale al encuentro, sino algo propio que se expresa, propiedad sagrada de la polis, a la que dicen: nosotros somos tú misma.

En el contenido mítico de la tragedia inside a la vez el misterio de su humanidad, tomada esta palabra en el sentido en que conviene a todas las grandes creaciones de los griegos (y en el fondo a sólo éstas). El mito en su forma sencilla expone por primera vez, allí donde es conformado por el poeta trágico, la existencia humana en sus formas fundamentales y fenómenos primarios, y las grandes materias trágicas se asemejan en esto a las figuras divinas: son, como decíamos de aquéllas, sendas totalidades de destino, pero cada una reflejada a una luz peculiar, concentrada alrededor de un núcleo propio, acordada con un tono especial. Prometeo, Edipo, Antígona, pero también Ayax, Medea, Electra: también es esto un Olimpo, un Olimpo de los casos puros de existencia y de destino. Ni en un caso ni en otro se trata de formar tipos, sino que se ven formas primitivas de vida realzada, y

no se construye un sistema, sino que se mide el círculo de la existencia concreta.

Como todas las formas sublimes de existencia humana, son las figuras de la tragedia siempre a la vez unidad y juego de daimon y destino; y la serie de los tres grandes trágicos podría parecer casi como un triple intento de abarcar este misterio. La existencia del hombre -cual la ve Esquilo-no sólo está portada por las potencias divinas, sino plenamente influída por ellas; lo que le sale al paso en los destinos lo toma en su voluntad gracias a un ser emparentado, y sólo así surge como destino; pero también en la esencia del hombre están activos los dioses: la ordenación divina del mundo abarca al hombre completo, incluso cuando lo aniquila. O bien-como lo utiliza Sófocles-según va recorriendo su destino el hombre superior gana y mantiene su modo de ser, exactamente igual que el hombre inferior lo niega y pierde: y su caída confirma la dignidad que inside en lo íntimo de su vida. O del hombre mismo, es decir, de la dialéctica de su alma y de la problematicidad de su existencia, se saca la tragedia: así lo hizo Eurípides. El tema del hombre no podía ser comprendido de manera más exhaustiva, hasta los límites de la sofística y ya dentro de ella, que en la serie de estos tres grandes poetas. Y, finalmente, la tragedia, que no tiene sencillamente nada que ver con el concepto burgués del drama, sino que es el cantar de los cantares de lo humano, ha de ser concebida junto con la comedia; desde 487 es ésta en Atenas parte, con pleno derecho, de las fiestas dionisíacas. Los poetas cómicos, de los cuales sólo es aún para nosotros un concepto Aristófanes, pero de los que hubo una caterva, unieron sal y alegría, profundidad y arrogancia como no se han vuelto a unir en ninguna escena del mundo, incluso ni siquiera en las comedias de Shakespeare.

Sólo donde el hombre está puesto como medida de las cosas es posible la tragedia. Pues ella presupone que la existencia humana es la suma de todo, el escenario de los dioses y, a partir de ello, también la fuente de una potencia propia; sólo así comienza a darse la situación trágica. Si el hombre está completamente ligado a un sistema de guía de cualquier clase, no puede ser trágico; quizá es muy feliz, quizá maldito, quizá santo, pero no trágico. Así debió de ser la tra-

gedia una pieza de Europa para defenderla contra los persas, uno de aquellos valores que se hubieran tornado imposibles si Grecia se hubiera convertido en una satrapía persa—por cierto, que una satrapía excelentemente administrada y tratada muy liberalmente—. De ello es un hermoso símbolo que Esquilo combatiera en Maratón y Salamina, que, según la leyenda, el efebo Sófocles bailara en los coros de la victoria y que Eurípides naciera en el día de Salamina.

Tan cerca como está la tragedia de la polis parece estar lejos de ésta la filosofía. Si la filosofía pinta su gris de gris—según dice uno que debía de saberlo propiamente—, una forma de vida se vuelve vieja; la lechuza de Minerva comienza su vuelo sólo cuando sobreviene el crepúsculo. Hegel se inclina plenamente a aplicar estas frases también como filosofía de la historia y a contar la irrupción del pensamiento filosófico como uno de los acontecimientos que echaron a perder la polis o prepararon su corrupción, porque el interés de tal pensamiento no estaba ya en el estado, sino que transformaba la realidad en idealidad, la costumbre en interioridad. Por ello encuentra consecuentemente que Sócrates muriera justamente, o injustamente, sólo en la medida en que el principio de la corrupción, es decir, la subjetividad, ya entonces se había convertido en general.

Por explícito que este juicio pueda parecer en la boca de un filósofo, en el caso de los griegos no se confirma, sino que en ellos la filofía, aunque hermana muy desigual, está estrechamente enlazada con la tragedia, y de un modo altamente positivo pertenece al humanismo griego. El joven Nietzsche, que en relación con los griegos vió una cantidad asombrosa de novedades, ha dicho aquí la palabra justa al hablar de la "filosofía en la edad trágica de los griegos". Halló que los griegos no dejaron de filosofar en el tiempo oportuno, y por eso al final cayeron en las pías sutilezas de la teología; por el contrario, comprendieron comenzar en tiempo oportuno, es decir, en la felicidad, a partir de la fogosa serenidad de la virilidad valiente y victoriosa. De ahí surgen las cabezas filosóficas fuertes, maravillosamente unilaterales, dignas parejas de los trágicos y con ellas relacionadas por afinidad electiva, de los filósofos de la época preplatónica. De aquí su proximidad al destino de la polis. "La actividad de los filósofos más antiguos se

orienta, aunque conscientemente en ellos, hacia una santificación y purificación en grande... El filósofo protege y defiende a su patria". Sólo desde Platón "se halla en exilio y conspira contra su patria".

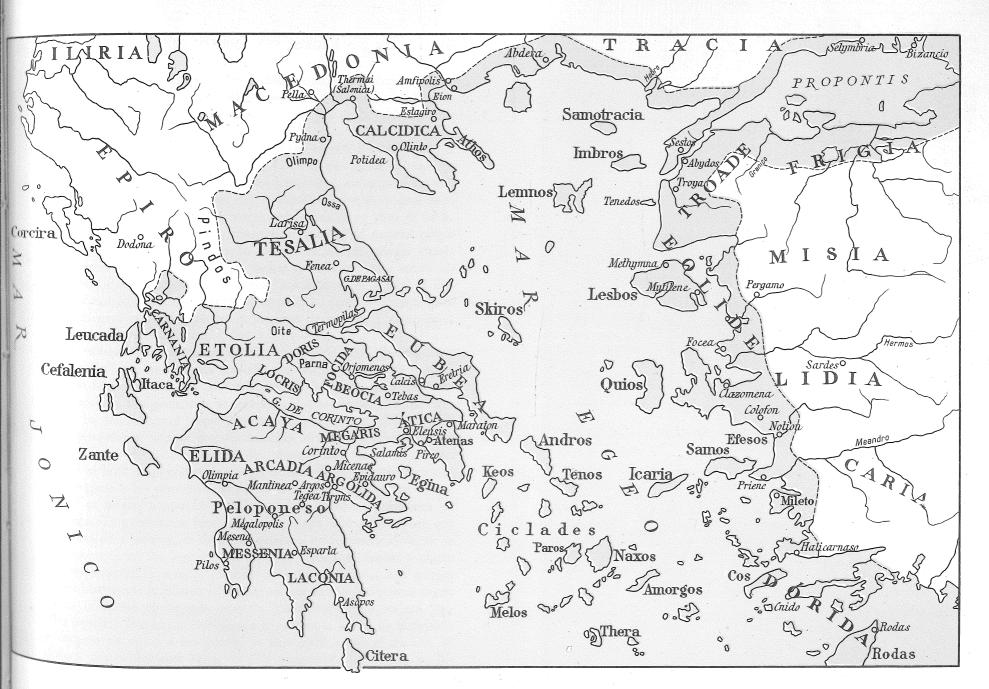
Desde luego ocurre, mientras que los siete sabios eran todavía por completo hombres de su ciudad y se mantenían firmes en la vieja fe, con el nacimiento de la filosofía, una liberación muy fina e íntima de ambas. Como liberación del pensamiento, como crisis de la religión, como "ilustración" se ha sentido siempre la filosofía griega cual apareció desde los primeros jonios. Pero justamente en este sentido los griegos han "justificado" a la filosofía, al comenzar a filosofar con plena salud del cuerpo, alma y polis. También en este punto hay que poner el acento de otro modo que lo pusieron aquellos que descubrieron el lado nocturno en la helenidad. No es lo esencial que fuerzas oscuras, telúricas, dionisíacas fueran en los griegos poderosas, sino que ellos fueran conquistados y dominados por el logos. Las frases condicionales irreales son siempre un poco en broma en el pensamiento histórico; pero este es el punto, porque las cosas estuvieron precisamente en el filo de la espada, de imaginarse las consecuencias de una derrota griega en Salamina (o en Platea). Eduard Meyer (IV, 1, páginas 420-21) ha presentado más o menos así este experimento mental.

En la polis libre, fuera ésta aristocracia o democracia, no había podido apoyarse el dominio extranjero persa, sino sólo en tiranos aislados o en aisladas estirpes de oligarcas (que las había), y además, sobre todo, en los sacerdotes. El armazón estaba listo ya, y se había formado en el movimiento religioso del siglo vi. Con los oráculos, los profetas religiosos, los santuarios panhelénicos, estaban los persas en el más íntimo contacto. Delfos actuaba en favor de la causa persa, y por todas partes aconsejaba dejar la resistencia. Si hubieran vencido los persas, hubieran gobernado, como en todas partes, con ayuda de la autoridad espiritual y le hubieran dado a ésta una organización. La religión griega se hubiera convertido en iglesia y en teocracia, y la teocracia se hubiera acreditado, como por todas partes en el imperio persa, como instrumento y contrapartida en la dominación extranjera. Todo esto fué impedido por la decisión de 480-79. Si los dioses griegos lucharon allí como aliados lo hicieron porque pertenecían a la polis griega y al

humanismo griego; gracias a ello lucharon contra la teología, que ya estaba desarrollándose, en pro del pensamiento libre, por consiguiente, en pro de la filosofía y, por consiguiente, en pro de la crisis de la fe y de la crisis de sí mismos.

Esto suena un poco a ilustrado. Pero ¿no es esto Europa? ¿No es esto por primera vez Europa? Más profundos que nosotros son muchos, también más sabedores de potencias oscuras, mejor dotados para el éxtasis, para ponerse acordes con el innominado todo y para hundirse en la nada. Pero nosotros somos más claros, y en caso de duda, incluso duda de pensamiento, tomamos el partido de nuestra propia existencia. La fuerza para esto la han defendido los griegos contra Asia, quizá fueron los primeros en luchar por ella, nosotros somos sus herederos. En este sentido, los griegos "justificaron" de verdad la filosofía, al cultivarla no al comenzar el crepúsculo, como síntoma y principio de su decadencia, sino en la plenitud de su vida y como parte integrante de su humanidad.

Si determinamos, por consiguiente, la intención de la filosofía como "ilustración", no significamos con ello una forma racionalista degenerada de la ilustración, sino que también Heráclito, también Empédocles, también Pitágoras, nos pertenecen. El pensamiento de que una vez se ha descubierto el propio autodominio y se ha aprendido a dar el salto plenamente, afirma después también sus casos extremos y sus transgresiones del límite, incluso los tanteos hacia lo inimaginable, incluso el salto en el cráter para llegar al corazón del mundo, también el entregarse a los pensamientos del viejo mito prehelénico, en el que tienen su origen oscuro las doctrinas de la armonía matemática de Pitágoras. La palabra con fuerza de pensamiento, o el pensamiento que se realiza en sí mismo, es decir, en palabra: en resumen, el logos, se convierte a la vez en órgano y principio de verdad, en fuente y objeto de conocimiento, y esto es filosofía en sentido europeo. Los griegos nunca han tenido la palabra en cuanto tal por sacra y, en primer lugar, nunca la fijaron en sagrada escritura (pues la escritura no era para ellos sagrada). Por esto conservaron a la palabra la fuerza de incorporar y designar de nuevo a los objetos, de abarcar de nuevo el sentido, de deducir conscientemente lo tácito y lo existencial. En cuanto no hi-



GRECIA

cieron a la palabra sagrada la convirtieron en órgano de la filosofía.

Esta ruptura la realizó Heráclito de Efeso al decir: "Sabio es oír y confesar no a él, sino al logos, que él solo lo sabe todo". Y Parménides el eleata ha emprendido por encima de todo el mundo griego la alta conversación de los espíritus al describir al comienzo de su poema didáctico la realización del logos como el viaje de los divinos caballos hacia la verdad. En los comienzos de la filosofía, la lengua se torna aquello a que estaba dispuesta desde el principio y que es tan raro en el uso ordinario: no sólo designación, sino concepto; no sólo dedo que apunta, sino mano del espíritu que abarca, y con ello, desde luego, necesariamente "oscura" para el gusto de la mayoría, que están

acostumbrados a tantear con ella por encima.

La pura especulación sobre un objeto, aunque sea el más alto, es, vista existencialmente, algo adjetivo, no sería filosofía todavía. Pero la filosofía griega no es desde el comienzo especulación sobre la materia fundamental del mundo, o sobre la esencia de las cosas, o sobre cualquier otro "problema". Todas las cosmologías de las filosofías de la naturaleza, todos los logismos de los eleatas, todos los números de los pitagóricos, son esfuerzos violentos para intensivizar el pensamiento de tal manera que alcance la propia existencia del hombre (y con ello también la verdad en sentido objetivo). Aquí se muestra que la filosofía pertenece a aquellas obras en las que el espíritu griego no sólo expresa su solución al enigma "hombre", sino que por primera vez la alcanza. La aptitud para ello está planteada en la naturaleza griega, en los sentidos, quizá en los ojos de esta feliz humanidad. A ella le fué dado organizar lo vario, analizar lo compacto, objetivar lo huidizo: así aparece frente a él el mundo objetivo en orden clato. En ninguna otra parte cabe observar tan claramente que el elevado arte de pensar comienza en los mismos sentidos. Sería, sin embargo, fatiga ligera y, seriamente, todavía no sería pensamiento, si sólo se comprendieran limpiamente las cosas del mundo y se ordenaran con claridad, pero el pensamiento cambia cuando se despierta, aplica su energía a sí mismo y se convierte en crítico no sólo de la conciencia. sino de la existencia; sólo en este atrevido volverse engendra también el concepto del ser objetivo.

También en este aspecto es Heráclito el iniciador y el primer gran tipo del filósofo. Su filosofía no es un sistema de verdades objetivas. sino la realización de una acción interior por la que el hombre se libera de la cárcel de la cotidianidad y se traslada a una existencia propia (v. F. I. Brecht, Heráclito). La vida vulgar del hombre es para él como dormir y soñar; también la religión, el culto, la cultura, el saber, la política en sus modos vulgares, son embrollos que se ponen delante, que encubren la existencia propia del hombre. Sólo por la fuerza del logos, que está oculta en las profundidades de su alma, puede el hombre liberarse y aclararse; sólo así se abarca a sí mismo y alcanza la nobleza de su determinación. En esta victoria sobre sí conquista a la vez el conocimiento del "uno", es decir, el sentido de la realidad. No en el pensamiento discursivo, sino sólo en el esfuerzo de realizarse a sí mismo se puede alcanzar lo uno, no en una serie de proposiciones lógicas, sino sólo en una plenitud de imágenes sensibles cargadas se puede expresar; pues es uno en muchos, armonía de opuestos, inocencia del juego en la cruel lucha de las fuerzas. La llama, que se sacia y decae; el río, que siempre es el mismo y es otro; el arco, que distiende en descanso lo recalcitrante; la guerra, que genera en el chispazo del chocar las espadas la victoria, esto es la realidad; todas estas imágenes no son empleos alegóricos para caracterizar un ser metafísico (el cual concepto Heráclito lo niega en absoluto), sino que son, como todos los pensamientos que Heráclito piensa, actos separados de la acción interna, que abren al hombre la esencia de su propio ser y con ello a la vez la divinidad del mundo. "Me busqué a mí mismo", y en este aforismo expresa Heráclito no sólo el afán de su pensamiento, sino la intención de la filosofía en absoluto.

A partir de esto se aclara, más allá de los innegables cambios de tema de la filosofía, que siempre han sido observados, pero que no se deberían haber convertido en lo esencial, la unidad de la filosofía griega, por encima de la sofística, hasta Platón y Aristóteles. Se cierra este horizonte en cuanto se deja clavados a los primeros filósofos en la filosofía de la naturaleza, a los sofistas en la psicología, a Sócrates en el criticismo, a Platón y Aristóteles en la ontología. También con esto se cierra uno el camino a plantear unívocamente la cuestión de si la

norma fué alguna vez buscada o negada, reforzada o destruída. Cuando los sofistas descubrieron que el nomos es convención, comenzaron a medirlo con medidas humanas y como núcleo del logos que gobierna el mundo, descubrieron la retórica, que domina la asamblea del pueblo, significó esto una crisis de la filosofía verdaderamente radical, esto es, que llegaba hasta las raíces (y no sólo de la filosofía); pues la proposición, que sostiene toda la cultura griega, de que el hombre es la medida de todas las cosas, se transformó entonces, sin que se cambiara en ella ni una palabra, en destructiva y desarraigada. Habría que llamar a este cambio diabólico, si no fuera auténticamente griego. Pero lo es también; en la tensión de la solución griega del enigma está también el antropologismo de Protágoras. Y están también las contradicciones contundentes de Sócrates a los sofistas, y está Platón, que redescubrió la norma, que ya no estaba contenida en la polis, en el mundo de las ideas y en el alma humana, que "es lo más semejante a las ideas". Lo mismo que la guerra del Peloponeso y todo lo que de ella se sigue, pertenece a la historia de la polis, pertenece también el paso de fronteras que acaece en la doctrina de las ideas de Platón y en la metafísica de Aristóteles, a la historia del pensamiento griego. El primero designó en una paradoja (quizá pensada sólo como tal) a la filosofía como el contenido esencial de la existencia política, y al filósofo como el tipo regio del hombre. Pero ambos fijaron, por servirnos de una expresión de Aristóteles, la "ciencia de lo que mejor se puede saber" para todos los tiempos, en todo caso, para la época europea.

Quizá es el primer caso más elevado de grandeza histórica, cuando una humanidad tiene algo creadoramente nuevo que decir hasta el final sobre su propio tema, y precisamente sus últimas obras las plantea tan poderosamente, que aquellas que fueron creadas en el pleno florecimiento de la fuerza hacen el efecto de ser sólo como una anticipación, y sólo las obras tardías se convierten en herencia, que sigue

influyendo en el futuro.

EL CUERPO DEL TEMPLO Y EL TEMPLO DEL CUERPO

Los griegos veneraron hasta el tiempo de Homero a sus dioses sin imágenes ni templos. Es verdad que en el bosque y en el camino les señalaron zonas sagradas, exactamente como cuenta Tácito de los germanos de su tiempo. Más antiguo que todos los templos griegos, más antiguo también que todos los antecedentes de éste en barro y madera son, por tanto, los lugares en que se levantan. Nunca ha santificado un templo el lugar o el paisaje en que se encuentra, sino que estos promontorios y estos desfiladeros del monte, estos valles o castros, estas rocas o ensenadas eran ya desde mucho antes sacras como morada de una divinidad o como lugar de su culto. Lo eran generalmente desde un tiempo incalculable, y los dioses griegos no habían conquistado de otra manera que sus fieles los lugares de su propiedad, sino luchando con los habitantes indígenas. Antes de la historia del templo griego está la gigantomaquia, que en los frontones y metopas de aquél forma uno de los grandes temas. Pero sobre todo está antes de ella el sacro recinto cercado, con su altar como única obra humana, la sacra reuerentia (por hablar con Tácito) del culto lleno de veneración en la libre naturaleza. Sólo de este santísimo entre todos los santuarios, de la veneración del corazón humano, pudo surgir la maravilla del templo griego.

Surge con la mayor libertad de espíritu que puede imaginarse, es decir, no como morada del dios mismo ni como local para el culto divino de la comunidad, pues la imagen de culto en el interior del templo nunca fué para el griego la divinidad misma, y en manera alguna fué ídolo, y el fuego del sacrificio arde fuera. Sólo un pueblo lleno de veneración es capaz de tal libertad de espíritu, y no necesita de la ayuda sacerdotal para su piedad, ni de la oración convulsa, ni del hechizo mágico, sino que se mueve solemnemente con sus ofrendas alrededor del templo en el que está el retrato del dios. La epopeya

conoce templos de dioses en numerosas ciudades, y las excavaciones nos han enseñado que los más antiguos se construyeron hacia el 800; quizá tiene razón la tradición griega de que el más antiguo en absoluto era el templo de Hera en Argos. Del mégaron se distingue el templo desde el principio por la mayor profundidad del espacio, es decir, por señalar la dirección hacia la imagen del dios. Todavía en el siglo VIII la cella está rodeada de la columnata, y con ello queda diferenciada definitivamente de la vivienda humana. En el siglo siguiente, esto es, en el de Hesíodo y Periandro de Corinto, comienza la transposición de la construcción en ladrillo y de las columnas de madera en piedra. En algunos templos más antiguos las columnas de madera han ido siendo sustituídas paulatinamente por otras de piedra. En el Hereon de Olimpia, Pausanias vió todavía en el siglo II d. C. la última columna de madera de encina; sus muros de ladrillo y su cubierta de madera los conservó siempre la venerable construcción.

No se puede determinar con seguridad, pero es muy posible que la idea de la columnata haya sido creada a partir de la contemplación de las salas hipóstilas de Egipto. Entonces, los griegos, como dice Spengler, al pasar del templo in antis al períptero, dieron la vuelta como un guante al tipo arquitectónico egipcio. Si así fuera, la maravilla del templo griego resulta tanto mayor, y todas las restantes influencias egipcias y asiáticas que han entrado en su forma, no sólo no explican en él nada, sino que acrecen la plenitud del acto creador unitario y primitivo de que surgió. El templo griego, con su perístasis, que no es un adorno añadido, sino que lo hace un cosmos en el sentido griego, está allí como un cuerpo en el acto de nacer, como un mundo en la palabra de la creación. Está allí como cuerpo magnífico. No en él, sino alrededor de él y a su vista se perfecciona la vida devota y solemne. El sacro recinto que estaba allí antes que él adquiere, por primera vez, su sentido y asciende al mismo tiempo a la humanidad, pues soporta sobre sí esta creación en la que, como Rodenwalt dice, la superdotación plástica de los griegos ha creado su mayor maravilla.

Como el relieve de los estratos invasores y dialectos, como en el campo de fuerzas de las formas de vida políticas y de los círculos

de poder, así se constituye la forja del templo, que se extiende por todos los países de Grecia, según la disposición y estilo de las tribus. Dos formas fundamentales ocurren desde el principio: el estilo dórico y el jónico. Estilos constructivos entre los que se puede elegir llegan a serlo sólo mucho más tarde: primitivamente son los dos modos en que puede darse la existencia griega, y por ello, también el templo griego. El modo constructivo dórico, en el que parece vivir algo de la fuerza política del mundo dorio, domina todo el continente y el mundo de la Magna Grecia. La forma simple, claramente articulada, de poderoso carácter de polis, de la vieja construcción de troncos, vigas y ladrillos, se mantiene visible hasta sus obras más perfectas, hasta Olimpia, Corinto y Bassai. Es como si allí la transposición en piedra significara sólo que la ley ha de ser válida en toda su rigidez. El estilo jónico domina en Asia Menor, y en la época primitiva sólo aparece allí y en las islas. Desde el principio, se inclina a proporciones mayores y a un despliegue más rico, es más elevado que la construcción dórica, es más abierto en el pormenor a los motivos asiáticos que aquél, respira abandono donde el templo dórico es contención, guarda riqueza y felicidad mundana donde el otro tiene al nomos, y es sabio cuando aquél es fuerte. Ser construído en piedra, y, muy pronto, ya en mármol, es tan congénito a la forma jónica, que los comienzos más primitivos ya no son visibles. El templo dórico surge orgulloso en piedra caliza sencilla; sólo en el siglo v, el Atica, rica en mármol, lo construye de mármol.

Con todo, los dos estilos no son sistemas incompatibles, sino polos actuantes. Una mutua influencia, casi un diálogo, a veces hasta un juego, se celebra entre uno y otro. En muchos templos, y precisamente, en los más hermosos construídos conforme a la ley dórica, resuenan más fuerte o más débilmente formas jónicas, ya en la decoración, ya, incluso, en los elementos constructivos. En el templo de Apolo de Bassai, la perfección clásica del estilo dorio, Ictino (en el caso de que sea él quien lo ha construído), ha dado forma al espacio interior en estilo jónico.

Atica madura desde la época de Solón, es decir, con su ascenso a tener significación política, hasta ser el verdadero centro y la sín-

tesis del modo de ser dorio y jonio. Para la plástica, sabemos esto; para la arquitectura, tenemos derecho a suponerlo. Cuando después Atenas surge en la plena luz de la victoria, también el templo griego tiene su época de Pericles. Su figura perfecta no es, como tampoco la del arte griego, en general, dórica, ni tampoco jónica, sino ambas cosas; es ática. El Partenón es, como todos los templos importantes del continente, naturalmente, un edificio dórico, pero no sólo en sus formas ornamentales, sino también en sus medidas, y en toda su composición ha absorbido lo jónico en sí de tal manera que es pura y simplemente el templo griego.

Estas interpenetraciones, acordes y síntesis, son posibles porque la maravilla del templo griego es una, como la de la lengua griega, o de la polis, y sólo aparece múltiple en las características de las tribus. Pesar más o levantarse más libremente, ser más concentrado o más organizado en partes, más grave o más libre, más digno o más alegre: de estos diversos juegos de la existencia es también capaz la figura humana, que en todos estos muchos es una. El templo griego es cuerpo, y así su belleza va representándose en todos los modos de la vida, y puede ser más fuerte o más esbelto, más ágil o más

magnífico, doncella o varón.

La construcción del templo griego no conoce ningún enlace amorfo entre las piedras, ningún muro planiforme, ningún apoyo ni empuje disimulado. De abajo arriba, está compuesto de los diversos sillares que lo hacen visible; por eso no puede resquebrajarse ni caer en ruinas, sino, a lo sumo, derrumbarse. La mecánica precisa del soporte y de la carga en que consiste está garantizada sólo por el cuidadoso trabajo del cantero en cada una de las piezas, sin la ayuda de ocultos tensores, sin la magia de bóvedas ni arbotantes, sin enlace material. En ninguna parte del mundo cada miembro de la construcción ha sido tan finamente trabajado, pues en ninguna parte fué tan responsable como allí. Hay solamente un paralelo único: el arte con que la naturaleza constructora ha formado el cuerpo vivo con sus claras partes, de las cuales cada una es una obra de arte de la exactitud.

El paralelo se extiende a más. Según la anatomía del cuerpo, el

plano del templo lo ilumina como un todo-y sólo como un todoinmediatamente. No hay añadidos, transformaciones, modificaciones y complementos, ni siquiera un cambio en la estructura fundamental. ¡Qué contrasentido imaginar que el cuerpo humano podría alcanzar una belleza más alta con aumentar sus miembros o cambiar su estructura fundamental! Pero, bien puede la figura fundamental haber sido concebida según su propia proporción y así lo ha sido en cada caso. Esta proporción se extiende por toda la figura como la de su propia vida y se realiza en cada miembro. En la magistral disposición la mirada inteligente se deja llevar del sentimiento. Lo mismo ocurre con el cuerpo que con el templo. Hablar del templo como cuerpo significa, por consiguiente, que no esté construído según medidas humanas, sino que él tiene las suyas propias. Es siempre un poco juego y casi una broma llevar las analogías al pormenor. Vitruvio sintió la columna dórica como imagen de la fuerza varonil, la jónica como imagen de la mujer, el capitel de volutas como el rizo de cabellos, los acanalados como pliegues del vestido. Pero no inside en tales cosas la corporeidad del templo griego, sino en que la mecánica de su estructura opere tan claramente a través del todo que comienza a vivir.

Imprescindibles en la figura del cuerpo, y, precisamente, el aliento sensible de su vitalidad, son las pequeñas irregularidades de la forma, las desviaciones de las tiesas rectas, las irracionalidades de sus proporciones, las faltas creadoras que modifican la regla abstracta. Los arquitectos griegos han calculado tal cosa en el plano de sus templos, no como añadido secundario, sino en el mismo proyecto del plano; la vida de la construcción, que es una y un todo, y que se presenta al ojo como tal, se hace en él aprensible como en el encuentro con un ser que respira. Las columnas se rejuvenecen con un suave hinchamiento. Los muros de la cella y las columnas se inclinan ligeramente hacia adentro. Las gradas del basamento y las vigas se curvan unos pocos centímetros hacia afuera; en estas cosas la sutileza del cálculo y la precisión en el trabajo limitan con el milagro. Esto es como cuando el violinista añade a su tono dos impulsos para hacer más expresa la viviente tensión que de él procede.

Respecto de la figura del cuerpo no tiene sentido hablar de partes necesarias y supérfluas, y designar una cosa como con finalidad y otra como adorno. Exactamente, lo mismo ocurre respecto de la forma del templo griego. Sus formas decorativas, este equino, estas volutas, este friso de triglifos, estas filas de ovas y ondas de hojas. no son añadidos, sino que corresponden a la cosa misma. Es verdad que no pertenecen materialmente al armazón tectónico, pero hacen su papel para darle a éste la rigidez o el impulso, la ligereza o la gravedad que ha de tener para soportar de modo viviente: pertenecen, por consiguiente, de modo espiritual a éste. Lo mismo ocurre con los colores. Pero cuando las metopas del friso y los campos del frontón se llenan de las imágenes de los dioses y héroes que protegen el templo, y con los cuadros de las batallas en las que la patria fué lograda, ¿es esto puro adorno? Entonces sería puro adorno el brillo del ojo, mediante el cual relumbra la fuerza vital de todo el cuerpo y la chispa del espíritu que desde dentro lo hace humano.

Porque es cuerpo en este sentido de la palabra, cada templo griego existe solo y por sí, aun cuando, como en la Acrópolis de Atenas, hubiera de estar junto a otros. La composición genial que inventaron los arquitectos de Pericles tiene en cuenta esta realidad. En modo alguno, subordina cada templo a los otros o al conjunto. Cada uno es un ser por sí, como todo cuerpo humano, y se basta a sí mismo. Cada uno es un ser por sí también en el sentido de que él mismo v su estilo peculiar no se dan dos veces. En el templo griego—y entre todos los edificios del mundo sólo en él—se pueden aplicar las expresiones con las que describimos figuras humanas, sin que por ello ocurra una metáfora figurativa: uno es realmente esbelto, otro fuerte, uno pesado, otro gracioso. Es un símbolo de que el templo griego de la gran época se construía en poco tiempo; que el Partenón, por ejemplo (incluso, las esculturas de los frontones), lo fuera en menos de diez años. Están todos igualmente encantados; Plutarco tenía un sentimiento justo cuando consideraba la rapidez con que se realizaron las construcciones de Pericles por igualmente admirable que su belleza. Que una construcción se alargue durante generaciones y siglos y durante los cambios de las formas estilísticas y pudiera

con ello ganar incluso en encanto romántico, como ocurre con las catedrales del medioevo cristiano, no cabe imaginarlo: un cuerpo está ahí o no está. Nunca antes y nunca jamás después se volvió a "construir" en este sentido. Todo otro construir en la historia de la humanidad es hacer torres y dominar masas, voluntad y acción edificatoria, victoria sobre la gravedad o juego con ella. Pero allí, la arquitectura es como el aliento de Dios. Hace precisamente, no en cuanto añade piedras, sino en cuanto despierta su naturaleza, casi un milagro. No expresa su voluntad en piedra, sino que crea el cuerpo del templo.

Por consiguiente, el templo griego no es esencialmente espacio interno, a diferencia de todas las iglesias del mundo. Dos filas de columnas interiores, añadidas en forma de nicho al muro de la cella, un hueco en el lado menor hacia el pórtico, un friso que corre alrededor, una cubierta de casetones: tales son los medios extremadamente sobrios con los que en algunos casos está decorado el interior del templo. Núnca se convierte con ello en seno místico del que emerja la imagen de culto de la divinidad, nunca se torna crepúsculo mágico en que sumergirse. Esto significa, dicho de modo positivo, que la imagen del dios es cuerpo en un espacio claro. No se desvanece, sino que está cerca. No luce en una misteriosa epifanía, sino que está allí presente.

Los griegos han conquistado la plástica de la figura humana en un avance que ocurre en el siglo VII, es decir, contemporáneamente con el templo de piedra. Hoy conocemos los estadios anteriores: ídolos que sólo se aproximan a la figura humana y la indican sólo mediante atributos. En el siglo VII, surge la idea de que el mismo cuerpo del hombre puede copiarse tal cual es, vida libre y plena. Al mismo tiempo, la pintura de vasos abandona el estilo geométrico y el orientalizante de monstruos mixtos de figura de animal, y pasa al tema del hombre. El desarrollo es por ambos lados tan lanzado, y en instructivo sentido, tan teleológico, que se olvidan por completo los siglos que ha costado y las formas previas de que procede. También la imagen griega del hombre surge de repente como un milagro, lo mismo que el templo y a la vez que él. A partir del

Cléobis, de Polimedes, de Argos, de los kuroi, y de la diosa en pie con la granada, un rápido progreso, que aporta novedades de decenio en decenio, conduce a la cumbre del siglo v. Hacia el año 600, trabajan ya numerosas escuelas artísticas en Creta, en las ciudades jónicas, en Atenas, en Corinto y en las islas. Brillan los primeros nombres de artistas. La Atenas de Solón suministra los más hermosos vasos, dioses y hombres. Motivos egipcios, asirios, asiánicos y fenicios se van transformando sin cesar en esencia griega, lo mismo que las formas decorativas exóticas en el templo.

La maravilla que acaece es inimaginable. Las estatuas juveniles del siglo vi no sólo están formadas por todos lados como el cuerpo humano, sino que tienen como éste su fuerza de tensión desde dentro. El mármol de Paros de que están formadas vive. No están estiradas en un sistema invisible de planos y ejes, ni sujetas a un sistema de conducción, ni sostenidas por contracciones exageradas de músculos y por valores expresivos, sino que son libres, descansan en sí mismas y se mueven por sí. El cuerpo humano se ha convertido en medida y sentido de sí mismo por primera vez en el mundo.

Esta maravilla acaece al mismo tiempo con la imagen cultural y con el exvoto, esto es, con el dios y con el hombre. La piedad griega separa marcadamente a los dioses de los hombres; transgredir estos límites es precisamente el pecado. Pero el arte tiene la libertad-y jamás fué tomada con más amplitud-de suprimir esta diferencia en la esfera de la belleza. El arte ve y conforma a la divinidad plenamente como cuerpo humano, es decir, el cuerpo se ha convertido para el arte, si no en divinidad, en templo vivo. No es ello necesario cuando el hombre es puesto como medida de las cosas? En este sentido es la plástica la más griega de todas las artes, como aquella que siempre fué sentida por los ojos. El pecado que en ello podía verse lo suprime el arte mediante la representación del hombre nunca de otra manera que en relación con los dioses: como exvoto a ellos dedicado, como actuante en su culto, como luchando por ellos al luchar por la polis. No hay en el arte griego de la gran época ninguna representación del hombre particular, y por eso ningún arte del retrato. Pero lo opuesto en este caso al hombre privado

es—ambas cosas a la vez—tanto el hombre que está en su ciudad, como el hombre que se presenta ante sus dioses.

Arte y ciencia, dice Hegel, con clara referencia a la Atenas de Pericles (Filosofía de la historia, p. 628), son los modos ideales con los que el espíritu de un pueblo se hace consciente de sí mismo, y por ello el fin más alto del Estado, "el cual, sin embargo, no ha de procurar crearlos como su obra, sino que ha de engendrarse de sí mismo tal fin". En estas palabras, se expresa muy hermosamente y con prudente reserva, mediante una negación, en qué sentido es el arte griego un arte político. Realmente no está intentado así como tal, no está "producido como su obra" por el Estado. Ello sería tan falso como si un hombre corpóreo quisiera producir con diligencia su propia conciencia: sería inoportuno, mentido, quizá terco, pero también hueco, como todas las formas que da la histeria. Debe más bien crecer sin ser notado, y a la vez de manera accesoria, y estar al mismo tiempo implicado con la existencia corpórea, y sólo entonces se convierte en pleno y verdadero y absolutamente de algún valor. En este sentido, es político el arte griego, implicado con el Estado, que en la belleza de aquel adquiere conciencia de sí. En primer lugar, tiene esto validez para la plástica. Ella es, ante todo, la que da al templo su clara relación con la polis. Qué absurdo es, por consiguiente, hablar de "adorno" donde surge a la luz el sentido más profundo. También en este aspecto es la plástica la más griega de todas las artes.

Objetos del arte son los dioses que protegen la ciudad, los héroes que la han fundado y defendido, y, además, los hombres que están dispuestos a luchar por ella. Si fuera lícito aducir un concepto de un mundo completamente diverso, se podría decir que estos exvotos en los que los humanos griegos se ofrendan a sí mismos a los dioses, estas estatuas de vencedores olímpicos, estos frisos y metopas en los que una vez más florece la flor de la juventud ateniense, son un desfile, sólo que en tales desfiles es un instrumento el que se exhibe intencionadamente con su traje de fiesta, pero allí aparecen los hombres que constituyen la polis en el pleno disfrute de su areté, "construídos sin falta" (como exige Simónides de Ceos del hombre

noble), sin ninguna otra intención que la de estar delante de los otros hombres, que son tanto como ellos, y de los dioses, que son su imagen realzada. La polis se contempla a sí misma y se hace visiblemente consciente de sí: tal cosa es la plástica. Porque la plástica representa a los hombres como sustancia de la polis, los dos siglos de la gran época de este arte reflejan toda la historia de la polis. Historia del arte en este caso es no cambio de estilos e intenciones artísticas, sino historia de una humanidad política en su existencia corpórea. Vemos dominio dorio, magnificencia jónica, la serenidad y fortuna de la Atenas de Solón, todo expresado inmediatamente, o más bien, inmediatamente existente en los cuerpos humanos. Vemos a los señores y damas de la corte de la época de los tiranos, después al fin de la época arcaica, la última, pero también la más bella flor de la nobleza griega, los jóvenes a los que Teognis dirigía sus versos, junto con sus bien criados caballos. Donde se pone en valor el modo de ser dorio se muestran los hombres como Píndaro los ha exhortado y descrito: ejercitados en el agón, poderosos como águilas en el movimiento de la lucha, de belleza heroica cuando sucumben. Los eginetas de los frontones del templo de Aphaia son la helenidad cual era en la víspera de la guerra con los persas.

Que la historia de la plástica griega es la historia real del hombre helénico, la autoconciencia de la polis y con ello la más griega de todas las artes, se muestra de la manera más grandiosa en los decenios clásicos. Quizá por eso tiene el siglo v su rango especial entre todas las épocas clásicas de la historia del arte de la humanidad, ya que en él ocurrió no sólo una perfección equilibrada del arte, sino una lucha de dimensiones universales por la propia existencia, e incluso por más que la propia existencia, y una victoria seria y digna: por consiguiente, como origen y a la vez como justificación del gran arte, la gran hazaña. El efebo ateniense de Critio y el auriga de Delfos, además los discóbolos, lanzadores de jabalina, corredores y púgiles de la primera mitad del siglo v: esta es la generación de los hoplitas que rechazaron el ataque de los persas. Que los contemplemos no en la gravedad de esta lucha de dimensiones universales, sino en la gravedad de los juegos olímpicos,

sólo los hace más grandes, pues así se transpone su lucha por la patria en sustancial humanidad a partir de su momentánea actuación. El modelo de todos ellos es Heracles, que según el dicho de Píndaro fundó la selecta contienda de seis pliegues junto al altar de Pélope; sus hazañas están representadas en las metopas del templo de Zeus, en Olimpia. La elevación de la generación de los luchadores contra los persas hasta lo divino es el Apolo del frontón occidental del templo de Olimpia, según hace fracasar, con poderoso gesto, el desvergonzado ataque de los centauros. Cuando después fué conseguida la victoria contra los persas, los más grandes maestros, Mirón, Policleto, Fidias, han creado la imagen del hombre que vive libre, seguro de sí y feliz, pero sin hybris, en las alturas de la victoria. Hasta entrada la guerra del Peloponeso y durante ella se mantiene este gran arte en todo su vigor. El templo de la Atena Nike, en la Acrópolis está construído durante la guerra, y el relieve de su balaustrada, esta aérea fila de las diosas de la victoria, fué terminado pocos años antes de la caída de Atenas.

Como conviene a un arte político, el tema eterno de la escultura en el templo griego es la lucha: la lucha entre dioses y titanes, entre centauros y Lápitas, entre atenienses y amazonas, entre griegos y persas, entre griegos y griegos. Pero junto a este tema tienen hueco todos los que suenan en la vida de la polis: desde la dureza de la batalla hasta la dulzura de la paz, desde la tragedia hasta la elegía, desde el heroísmo del hombre hasta la belleza de la mujer. El Partenón es ya en este aspecto, es decir, tomado puramente como tema, la verdadera suma del arte griego. Los relieves en las metopas muestran cuatro fuertes motivos de lucha: el friso que corre alrededor muestra la comitiva de la juventud ateniense en la fiesta de la Panateneas; las esculturas de los frontones exhiben el nacimiento de Palas Atena de la cabeza de Zeus y su disputa con Poseidón por la propiedad de la tierra de Atica. Nunca ha estado un pueblo tan completamente seguro del origen divino de su ciudad, de su valor en la lucha, de su confianza en el destino, pero, ante todo, de sí mismo, como en un desfile ante la mirada de sus dioses y de sus

> BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGÉL ARANGO O A STANLOGIA CITON

héroes, como el pueblo ateniense, cuando una generación antes de

la caída de esta ciudad dedicó este templo.

Para que se haga plena la medida de lo humano, se desarrolla, junto al arte político, que se sabe a sí mismo dentro de la disciplina de la polis y de la mirada de los dioses olímpicos, el arte de los sepulcros griegos. Comienza en el movimiento religioso del siglo VI, y sus primeras grandes obras son contemporáneas de los comienzos de la tragedia. Al borde de la polis, lejos de los templos, están los cementerios en los que tal arte florece; pertenece a las potencias de la tierra y de la muerte. Mas lo que representa es la misma humanidad que vive por primera vez en la realidad de la polis y por segunda vez en su arte público. En el arte sepulcral, vive por tercera vez, no como superficial copia, sino en plena corporeidad, sin una señal de muerte en la frente. Sólo que el hombre individual está ahora lejos del círculo de los vivos, retirado en sí mismo y convertido en un nombre. Esto lo hace precisamente la muerte, y en esa medida es lo particular el imprescindible caso límite de la vida política.

Las más antiguas estelas funerarias del siglo VI y de la época de los persas conservan al muerto, en la mayoría de los casos, como figura aislada, cual era en vida. Más tarde aparece, en lugar de la columna, el nicho, y en lugar de la figura aislada en pie la escena con dos o tres. A partir de ese momento, hay verdaderamente un aliento de existencia privada, de calma psicológica y tierna melancolía en los monumentos funerarios, lo mismo en su forma en conjunto que en su contenido de escenas y en su expresión. Un apretón de manos como despedida, un paso en común como para terminar, una mutua inclinación, cualquier pequeño gesto de la vida que ya hace el efecto de un juego porque se sabe que es el último: tales imágenes son el verdadero complemento del arte del templo, y reproducen la vida en su ascenso y en su mantenimiento. También de las tumbas de los griegos procede un resplandor de la vida, sólo que empañado por la conciencia de la muerte. También procede de ellos tristeza, tristeza en la mirada y en la actitud de los hermosos miembros; pero sólo como la vida más alegre tiene en sí tristezas; a veces, cuando uno se despide.

PAZ SOBRE LA TIERRA

PODER MUNDIAL DEL HELENISMO

La sabiduría de Platón es tan grande, que la filosofía en que se manifiesta casi se convierte en un velo tras del cual está aquélla. Los griegos posteriores deben haber sentido algo de esto cuando le dieron como al único entre todos los filósofos el sobrenombre de divino. Pertenece a lo esencial de un dios que el mundo que ha creado no sea su última palabra y que en él esté velado tanto como revelado. Una relación semejante hay entre Platón y su doctrina. La filosofía que para los hombres es sencillamente el saber profundo y propio, está en Platón situada como una criatura de primer plano delante de un saber del cual mucho penetra en ella, pero que en

modo alguno en ella se agota.

Ya en lo que dice es la filosofía de Platón el caso límite, e incluso la transgresión de la frontera del pensamiento griego. De ello va hemos hablado y lo hemos tomado en cuenta en la historia de la polis, junto con todo lo que impulsa hacia adelante al espíritu griego en su crisis. La dialéctica es en Platón ya no puramente el camino por el que el hombre experimenta la peculiaridad de su existencia en la divinidad del mundo, sino que es el camino de salvación por el que el alma reencuentra su patria divina. La plenitud de realidad cual la dan los sentidos y deseos ya no es puro proyecto del pensamiento, sino cadena del logos. Pero el alma, que en su intimidad es logos, puede arrojar la cadena; ya sobre la tierra se convierte el filósofo en semejante a los dioses y vive en las islas de los bienaventurados. La idea de lo bueno puede ser aprehendida en la dialéctica de la conversación y en el entusiasmo de la intuición intelectual, y es luego salutífera posesión de aquel que la aprehende. Del ordenamiento concreto vital de la polis, y de su misma realidad concreta deriva tal filosofía. Esta traslada al hombre a una libertad que es negativa con respecto a la libertad política de la *polis*, y lo hace como solitario recipiente de iluminación, de salvación, de vida bienaventurada.

A esta filosofía se le da por Platón su lugar en el tiempo y en el Estado, pero a la vez las realidades en las que es planteada con ello son reconocidas como irreales, es decir, que el Estado se descubre como "construcción en la mente" y el tiempo como pasado. La República expresa este doble pensamiento de modo muy tácito; por eso es el más profundo y enigmático de todos los diálogos platónicos. No fueron las malas experiencias con los dos Dionisios de Siracusa, ni las tragedias con Dión, las que enseñaron a Platón la verdad de que filosofía y polis se han desgarrado la una de la otra. Lo sabía hacía mucho; sabía que "Platón había nacido demasiado tarde en su patria y había encontrado al pueblo demasiado viejo". Sus viajes a Sicilia son sólo como un sacrificio para servir a aquella verdad, y la muerte de Dión es únicamente un sello final. La polis en la que los filósofos son reyes está allá sola sin tener igual—como si fuera una polis. Los filósofos dominan en ella aunque ellos piensan no en el dominio, sino en la contemplación de las ideas—como si esto fuera política. Viven con la mejor parte de su alma en otro mundo-como si no fueran el centro del Estado—, y como si Platón no viera en cuanto tales todos estos "como si". De manera más positiva y con mayor claridad a través de todas las paradojas, apenas puede expresarse que la polis ya no sujeta, sino que debe ser sujeta, que la filosofía es libre, que el hombre es libre-en un sentido que ya no tiene nada que ver con la libertad política.

La sentencia de Hegel de que una filosofía es su propia época abarcada en pensamientos, quizá en ninguna parte fué más verdadera que allá, dando por supuesto que bajo Platón se comprende no sólo su doctrina, sino su saber más profundo, es decir, él mismo. Un proceso histórico universal de incalculable importancia estaba en marcha; comenzó cuando Platón nació, y estaba decidido cuando él murió: la liberación de la humanidad griega de la forma vital histórica de la polis. Platón lo ha "abarcado en pensamientos" exacta-

mente. Su República es la última figura de la polis en cuanto es utopía. Qué pequeño hubiera sido comprender aquel proceso de modo sólo negativo, como crisis, como disolución, como fin de la polis. Platón lo comprendió positivamente. En cuanto perfeccionó el concepto del logos y ya casi lo trascendió, encontró en el hombre la posibilidad y la vocación de vivir en un orden eterno, y con ello la polis fué a la vez santificada y desrealizada. El comprendió más bien el proceso histórico de su época tanto en el aspecto positivo como en el negativo, es decir, en el irreal heroico: que no había para la polis otra salvación que la de que los filósofos se tornaran reyes o los reyes filósofos. Lo comprendió, por consiguiente, en el preciso oscilar entre positivo y negativo, y, precisamente, esto fué "abarcar en pensamientos la época".

Que la polis perdiera su fuerza de cohesión significaba en realidad, por de pronto, que el hombre griego ya no vivía en adelante en un orden concreto en el que había surgido su humanidad y sólo podía haber surgido. Pero, en seguida, significó también que buscó y halló en sí la medida conforme a la cual todo, y el hombre mismo también, es medido. La filosofía, hasta ahora superación de la propia existencia en conciencia pensante, se convierte ahora, por primera vez, en afán metódico de conocimiento y busca las normas conforme a las cuales la vida humana puede ser guiada o asegurada o santificada. Este afán es común a todas las escuelas filosóficas hasta la Estoa. Naturalmente, que la divina altura del iniciador no es mantenida por los sucesores y la seriedad de la Academia platónica no es alcanzada por ninguna escuela ulterior. Sin embargo, la intención es la misma durante siglos: buscar mediante el conocimiento lo que la realidad ya no da por sí misma, a saber, la norma por la que puede ser guiada toda una vida humana en el mundo-o cuando no se puede de otro modo, fuera de éste. Con esto está el conocimiento dispuesto, según se da en su propia naturaleza, a todos los rodeos, al rodeo más allá de lo máximo y lo mínimo, más allá de lo más íntimo y lo más lejano. Se acerca al cosmos para conocer su ordenación, para que el hombre sepa a qué ley del universo tiene que acomodarse. Examina con el pensamiento el atomismo de la mate-

ria y las invisibles excitaciones de las sensaciones para saber cómo se puede acrecer y refinar el placer de vivir. Por lo demás, conserva también en esto el espíritu griego su innata fecundidad. Todas las formas y posibilidades de la eudaimonía, esto es, de la vida bien formada y bien guiada, se investigan y descubren: la apertura cirenaica frente al mundo y la retirada cínica tras las murallas de la propia autarquía, la fortaleza del alma que se coordina con la ley del universo y con esto logra estoica libertad, y el arte soberano de la vida que domina al modo epicúreo. El hombre helénico busca su humanidad, como lo ha hecho desde el principio, dentro de un nomos y de un cosmos: en relación con un todo que en el hombre halla su sentido. Después que la ordenación concreta de la polis ya no era válida, este todo sólo puede ser un todo consciente, aprehendido, reflexionado. Después que el griego ya no es polites—pues esto se es sólo entre hombres y dioses hogareños—, es cosmopolita. En lugar de la religación de hecho y total, aparece en el mundo que cada vez se mezcla más fuertemente, la igualdad de la conciencia y de la cultura. Siempre ha sido así: quien está privado de subordinación concreta, y es, por consiguiente, particular, se encuentra con sus iguales dentro de una ordenación universal.

Eurípides ha preludiado este tema al reconocer humanidad a los esclavos. La filosofía de los siglos siguientes lo ha realizado al formular la ley universal ante la cual todos son iguales, y al exponer variadamente el puesto ético del hombre ante ella. Un pensamiento completamente extraño, inimaginable desde el espíritu de la polis, irrumpe con ello en el mundo griego, o más bien surge en él; a saber, que puede haber paz sobre la tierra, que en sentido más profundo hasta existe en ella la paz, y que sólo la torpe actuación de los violentos la encubre superficialmente. Con la espumeante voluntad de vida de la polis, desaparecen también sus duros límites y las tensiones de su política; un espíritu convertido en universal ya no puede tomar en serio las categorías de lucha y política. Y lo mismo que los hombres y sus pensamientos, se liberan también los dioses de la santa sujeción de la polis. Se convierten—ahora por primera vez—en potencias universales en las que cada hombre tiene como

individuo su parte, cuando las venera y las experimenta en su existencia personal; naturalmente, que con ello palidecen en mayor o menor medida y caen tanto más fácilmente presa del escepticismo. Todos los dioses son arrastrados en este cambio, sobre todo, aquellos cuyo estilo y sentido se presta a él mejor: Afrodita, la vencedora y dadora de felicidad a todos los seres; Dióniso, el que despierta y libera; Asclepio, el dios sanador; Démeter, la madre común; Eirene, la diosa de la paz.

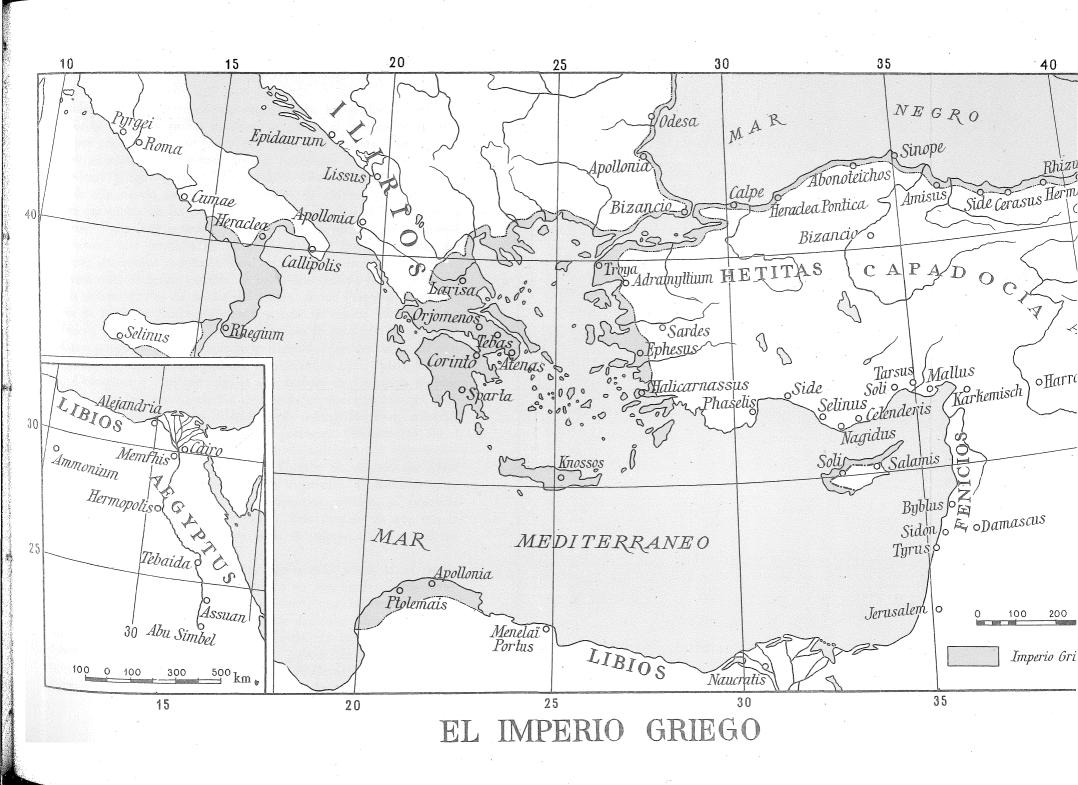
Pero la humanidad griega es así tan saciada de contenido y de fuerza plástica, que puede, aun sin ordenación política, como forma libre, subsistir durante toda una época histórica, e incluso actuar como poder formativo de todo un mundo. Los invisibles vínculos de la fe y de la polis, en los que creció, van desapareciendo mejor que van siendo cortados. El hombre libre del siglo IV, aparece como un fruto que madura, no como el producto de una emancipación revolucionaria. Su belleza es más iluminada, más encantadora, más personal; hay en él más alma, más sentimiento del mundo y más conciencia de sí mismo que en cualquier obra de Fidias. Mirón ha dado ya estos tonos en el siglo v, en Escopas y Praxíteles resuenan de lleno. Un segundo clasicismo de la forma humana surge no sólo en el arte plástica sino también en la lengua, que nunca ha sonado más dulcemente y con más espíritu, pero, ante todo, en la realidad del hombre mismo. Fundado sobre sí mismo, pleno y equilibrado. ya no es ahora una formación de la polis, sino, si se puede decir así, la figura del hombre.

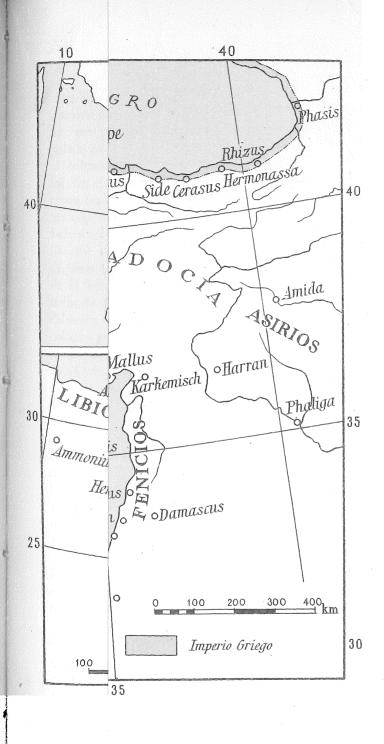
Con esto, alcanzamos un concepto del que hay que retirar mucho escombro histórico y mucha palabrería antes de que surja a la luz su valor primitivo, que entonces se convierte en realidad histórica: el concepto de cultura. Cultura significa que las potencias espirituales que determinan una vida no sólo proceden de fuera del hombre ni sólo él las pretende o está bajo su disciplina, sino que se hacen forma en el mismo, en su cuerpo, espíritu y vida, y en las tres cosas relumbran con el brillo de la personalidad. Ilustración es la incorporación de todo el contenido objetivo de una cultura a la personalidad viva del hombre; y hablando con Guillermo de

Humboldt: la generación de un mundo en la individualidad. En este sentido, cultura es la última forma histórica de la humanidad griega. El afán de formarse a sí mismo como figura válida pertenece a las disposiciones esenciales de la helenidad y es a la vez el paralelo de sus dotes plásticas. Los sofistas y Eurípides han hecho consciente el concepto de paideia. Platón, la ha situado en el centro de su filosofía y particularmente de su República. Lo que en la antigua polis, en primer lugar en el cosmos espartano, era disciplina que actuaba por sí misma, en la República de Platón se convierte en trabajo consciente de educación en todos aquellos que tienen algo de plata o de oro en su sangre; pero la igualdad de los contenidos y normas—pues el modelo es Esparta—permite ver tanto más claramente la diferencia. Desde la época de Platón, florecen en Grecia los gimnasios. Él mismo crea en el bosque de Academo el modelo de todos los centros educativos del mundo. La ciudad de fines del IV, y, desde luego, del III siglo, ya no es polis, sino nuda organización comunal y objeto en la lucha de las potencias universales. Y, además, como a veces, cuando se llama Atenas, es foco de cultura para todo un mundo. No en la polis, pero sí en el hombre y su cultura está ahora la realidad del espíritu griego.

Se comprende de por sí que el aflojamiento y disolución de la polis no sólo dejó libres a los hombres griegos en una forma más alta y para un fin cultural más alto, sino a la vez también en todos los modos inferiores de la existencia individualista y para pretensiones mucho más cómodas. Aparece ahora no sólo el apego al mundo, sino una mundanidad muy corriente, no sólo la autonomía de la persona, sino también el libertinaje, no sólo la madurez, sino también la fatiga y hasta la corrupción. Todo crece sobre el mismo suelo, el suelo de la individualidad liberada. En la maravillosa genialidad del espíritu griego tiene esta criatura tan tardía alguna parte hasta en sus más indignos extremos.

Se comprende, además, de por sí, que la cultura helénica cuando se convirtió en potencia mundial, se superficializó en todos sus grados y fué acuñada en toda clase de monedas divisorias. La sustancia de la "ilustración" es apta de esto, incluso la misma potencia





mundial es una cultura cuando existen todos los grados de semiilustración y hasta la misma incultura se da en el sentido de aquella. Es, por consiguiente, un juicio de categoría secundaria decir que los países centrales del antiguo imperio babilónico fueron tocados por la cultura griega "sólo superficialmente". Naturalmente, sigue a pesar de ello siendo un problema histórico de altísima importancia la tenaz resistencia de las culturas orientales y estudiar el proceso de su retorno. Pues, este ocurrió; en parte, fué provocado por el mismo helenismo, que prestó a las religiones y a las fuerzas políticas del Oriente sus formas racionales. Pero no sólo como excitador y fermento, sino como fecunda siembra, el helenismo influyó hasta los bordes de la ecúmene. Por no hablar del centro, donde Pérgamo, Rodas, la costa de Anatolia, Siria septentrional y todas las nuevas ciudades de los diádocos, se convierten en focos helenísticos de primerísima categoría, colonos griegos fundando ciudades se desbordan por los países del lejano Oriente que abrió la expedición de Alejandro, hacia Partia, Bactriana, Drangiana y Aracosia; en el arte híbrido de Gandhara se pueden ver con los ojos los efectos de este helenismo oriental, que pueden ser perseguidos hasta el interior de Mongolia. Pero, esencialmente, se helenizan las dos grandes potencias, precisamente en el momento de presentarse juntas a un duelo universal: la vieja potencia púnica y la itálica en ascensión. Cartago es, después de ganar definitivamente, luego de la caída de Agatocles, el dominio sobre los griegos de Sicilia, una ciudad helenística, aunque su sustancia siga siendo semioriental; Roma pasa a serlo después de que tras la muerte de Pirro incorpora a su zona de supremacía las ciudades griegas de la baja Italia.

El concepto de helenismo en su significación válida lo ha creado J. G. Droysen. Con esto ha descubierto no sólo un fenómeno histórico, sino una categoría histórica, es decir, que ha demostrado de hecho que en el suelo de la historia hay dos cosas: tanto verdaderas categorías como el descubrimiento de éstas. Es necesario, y de ello estamos convencidos, tomar en sentido plenamente positivo el helenismo que Droysen llamó un nuevo estado de agregación de la humanidad, y si lo definimos, resumiendo lo hasta aquí dicho, como

helenidad sin polis, ello es una definición negativa sólo en apariencia. Pues en ello está dicho, y debe de estarlo, que esta última forma de helenidad presupone todas las anteriores, que esta paz presupone la polis y sus luchas, y que ésta se ha liberado duraderamente de ellas a medida que sucumbían. Lo humano no podía ser expresado como tal, no podía como tal ser hecho medida de las cosas, sino sólo como mundo divino en el que se cree de veras, como tragedia de sustancia propia, como filosofía de la existencia propia, como arte de la propia raza, como polis a la que son subordinadas y sacrificadas todas las fuerzas. Sólo después que ocurrió todo esto se hizo posible el hombre libre—pero entonces no como resto malo, sino como forma elevada—. Se habría de imponer a todo humanismo que como prueba de su autenticidad pasara a todo lo largo de una existencia política, antes de que le fuera lícito transformarse en cultura.

Pero allí-y quizá sólo allí-, se cumplió esta condición, y esto sólo ya legitimaría las creaciones de la época griega tardía, si no lo hicieran sobradamente el contenido y los efectos de ellas mismas. Es indudable que no sólo por sus influencias, sino por sí mismos, Platón y Aristóteles son la perfección de la filosofía griega; sólo quedan tardíos cuando se mide su época por la época de la polis, están adelantados y precisamente en transición cuando se los relaciona con la época siguiente, que ellos "abarcan en pensamientos". Es una cosa que por lo menos hace pensar que Winckelmann haga comenzar el "estilo hermoso" del arte griego con Praxíteles y considere que su más alto brillo se debe a Lisipo y Apeles (Historia del arte en la antigüedad, p. 230 y ss.), y en el Laocoonte, dice, "filosofó el arte con las pasiones". Es sabido que todo el siglo xvIII, incluso Goethe, tuvo la misma ordenación cronológica. Ante este hecho se puede bien plantear la cuestión de si muchos literatos de hoy, que sólo gustan de lo arcaico, se atreven a tener un gusto cuyos supuestos de modo alguno podrían ellos llenar. No sólo en el siglo iv, este verdadero centro de los tiempos, sino que mucho después de Alejandro, el espíritu griego sigue siendo capaz de descubrir belleza nueva: validez universal que resiste más que la moda, no se gana así con poco

más o menos. Todavía, en la época del helenismo, Grecia es el baluarte de Europa contra el Oriente, no luchando, sino pintando, no con las filas cerradas como la falange, sino lanzando a lo lejos sus

descargas como primera potencia del espíritu.

Ante todo, ocurre esto con la ciencia. Es realmente el producto típicamente tardío (lo que injustamente se ha dicho de la filosofía). En realidad, la ciencia como actitud del espíritu pertenece a Grecia, especialmente al estilo jónico, desde temprano. Pero la ciencia, como logro y como potencia cultural existe sólo en la época de Euclides, de Eratóstenes, de Aristarco, de Arquímedes y de los grandes filólogos de Alejandría. Como siempre, la ciencia en sus horas mejores, la ciencia helenística, fué a la vez pura teoría y aplicación de la misma; una cosa no estorba a la otra, sino que se purifican mutuamente y se elevan. Mide la figura de la tierra, pero con esto a la vez construye mapas conforme a los cuales los barcos navegan. Construye máquinas de sitio, pero cuando la guerra alcanza en el propio cuerpo dice, y dice con razón: "No alteres mis círculos". Y, además, es—lo cual vale para toda gran ciencia, al menos para todas las de Europa—disciplina del espíritu para la razón, defensa contra las seducciones del oscurantismo. No hay que perder de vista lo que Europa debe al espíritu racional, que fué guardado, o mejor dicho, forjado, en Grecia y en los trasplantes de su cultura. Ha resistido, insobornable, a todas las potencias y seducciones de Asia. E incluso, donde se mezcló con éstas, es decir, que se pasó al enemigo, ha añadido al Oriente un hálito de logos y con ello ha procurado que sus misterios llegaran a nosotros en una lengua clara.

Hay que dejar bien sentado que una cultura tan tardía y madura, que descansa sobre la libertad del hombre individual y tiene vocación universal, no endurece, sino que ablanda, no hace fuerte, sino más bien delicado, incluso cuando está estampado en ella un trabajo de formación durante siglos tan estricto. A la categoría del helenismo corresponde, por consiguiente, desde el comienzo, el problema de cómo se relacionan espíritu y poder. Cuando Alejandro destruyó Tebas hasta los cimientos, porque era siempre la ciudad más peligrosa, y sólo perdonó la casa del poeta Píndaro, el espíritu y el poder se

desgarraron entre sí de modo simbólico por primera vez en el mundo y plenamente en contra del sentido de la polis, en el que ambos eran una misma cosa. Grecia volvió a experimentarlo de nuevo en los siglos siguientes, cuando se convirtió en meta de todos los que buscaban cultura, y a la vez, se había convertido en objeto, dentro del juego, de las potencias, cuando ya no debía su libertad al propio ánimo, sino que le era garantizada por mentidos decretos de los vencedores, una vez que la renovación de la polis, cuando fué intentada, se acreditó de cosa romántica.

¿Tiene razón Guillermo de Humboldt cuando dice que "los imperios perecen, un buen verso permanece"? En realidad, permanecieron en este caso los buenos versos, los buenos pensamientos, las buenas obras de arte, y fecundaron al mundo, aunque Grecia fuese débil. La conclusión es obvia: permanecieron, por su propia fuerza, pues, permanecieron, es decir, se convirtieron en valores culturales y siguen siéndolo entre el cambiar de las potencias, porque son cultura. Tanto más necesario es recordar que el helenismo y la realidad cultural que en él surge es un acontecimiento singular en la historia de la humanidad. Pero, ante todo, hay que recordar que el espíritu helénico conquistó el mundo detrás de una espada victoriosa y que la potencia mundial de la cultura helénica se extendió sobre un orbe que era mantenido en equilibrio por potencias helénicas.

Pues, lo que hemos descrito hasta aquí no es ni un desarrollo necesario hacia el individualismo y la civilización, ni la historia natural de una decadencia política, ni la historia ideal de una cultura universal que asciende. Sino que el helenismo es una decisión. Presupone la decisión primaria de la helenidad, que el hombre es la medida de todas las cosas, presupone las decisiones de Homero, de la polis, de todo lo helénico, de la misma manera que las decisiones históricas de las horas posteriores se siguen de una manera que se hace obligatoria basándose siempre en las anteriores. Sin embargo, con esto no se explican, sino que son fácticas y singulares como aquellas. El carácter de facticidad que compete a la historia en lo grande como en lo mínimo, está también impreso particularmente en la realidad del helenismo y no se debe privar a éste de él. El hele-

nismo, se podría decir, ha sido hecho, y esto no es ningún modo de hablar figurado, sino que lo mismo que la historia de Grecia en todas sus partes se ha convertido en humanidad y en figura, en este lugar se halla una verdadera figura humana: Alejandro, que toma la decadencia política de Grecia donde amenazaba convertirse en fatal, la sujeta en su mano y la orienta hacia la grandeza; que pone a la cultura griega, cuando está madurada, en libertad, al quitarle su libertad a la polis; que el error ingenuo de la filosofía universalista, que en el mundo existe la paz, lo convierte con un golpe gordiano en verdad conquistando al mundo.

De esto, resulta a la vez un ethos de las biografías de Alejandro y una piedra de toque de su valor; a saber, que este hombre y sus hazañas no sean deducidos ni explicados ni a partir de las tendencias del tiempo ni de tradiciones, que no se le compare ni con Aquiles (como hizo Hegel, para caracterizar a la historia de Grecia como la verdadera hazaña juvenil), ni con César, lo que es torcido en todos los aspectos, ni con cualquier moderno, porque él también era un general de amplios horizontes. Su aparición debe ser tomada como un elemento provocador: la reina Olimpias soñaba algo verdadero cuando en su noche de bodas soñó que un rayo salía llameante de su seno y que de él surgía un fuego que abrasaba todo el mundo. Así comprenden los buenos biógrafos a Alejandro, o más bien, así

lo dejan incomprendido, ante todo el joven J. G. Droysen.

En realidad, todo lo que se despierta en las tendencias de la época y en intentos potentes sobre el futuro en el siglo IV, es absorbido en el poderoso impulso universal que toma Macedonia; pero ni Filipo, ni la decisión Queronea, ni menos Alejandro y su dionisíaca actuación se podrían explicar por estos elementos. La tendencia hacia un estado territorial está ya preexistente. Por todo el mundo griego, se va extendiendo el estado plano en lugar de la energía cargada de alta tensión de la polis, concentrada a la manera de un cuerpo; en Sicilia, en Beocia, en Tesalia, en Arcadia, en Crimea. Lo que Dionisio I creó desde Siracusa es, aunque todavía en la forma de una tiranía, un primer presentimiento del estado helénico superficial, en el que se emplean todos los medios de dominación de una

monarquía absoluta: sinecismo artificial, trasplante de poblaciones enteras, extensión del derecho de ciudadanía a mercenarios, impuestos sistemáticos, armamento del país hasta los límites de su fuerza. Pero, por primera vez, en la Macedonia de Filipo, es espontáneo y auténtico el afán de una expansión territorial. Allí tiene un próximo objetivo natural, la costa del Egeo, y ya bajo Filipo adquiere un lógico objetivo lejano, el imperio persa. Allí, la monarquía absoluta descansa en un reino legítimo de carácter caudillal y en la comitiva de una nobleza indígena.

Se da también-y casi como una ley natural que domina los siglos posteriores de la historia de Grecia-el impulso con que los territorios todavía no gastados entran en juego después de la crisis de la guerra del Peloponeso. Después que la polis ha irradiado su energía histórica, ocurre una gran rebusca, heroica a su modo. Lo que de Grecia todavía no se había usado o no se había gastado del todo, se lanza a la historia, un territorio tras otro: en primer lugar, y de la manera más grandiosa, la Beocia de Epaminondas, en el Peloponeso Arcadia, en Grecia central y en el Norte las tribus del noroeste. Mientras que Atenas, sólo saltuariamente, y con intermitente energía se anima a acciones panhelénicas, y el cosmos espartano decae irremediablemente, aquellas fuerzas todavía no gastadas mantienen, en tiempos en que Grecia está a la sombra de las grandes potencias, su propia fuerza de actuación política. Las dos ligas territoriales dieron en la resistencia contra los reyes macedonios del siglo III al helenismo del continente todavía una estructura política y una voluntad, hasta que la dura mano de Roma lo deshizo todo. Pero tampoco en este aspecto es Macedonia un caso entre otros. Es pura y simplemente la fuerza sin gastar, que hasta ahora no ha sido utilizada, y que se aplica hasta lo sumo. Es a la vez el punto de concentración de todas las fuerzas no gastadas que hay aún en Grecia. En el ejército de Alejandro, a él asociados y a sus propios viejos dioses, los mercenarios de los más apartados países montañosos de Grecia central y del Peloponeso colaboraron a conseguir la victoria que abrió el mundo al espíritu griego ilustrado.

Existía, finalmente, Macedonia misma y su potencia. Existía el

ejército que Filipo construyó (pues como parece corresponder a los misterios de los héroes históricos, la espada con que vencen no la forjan, sino que la heredan). Existía la alianza de todos los griegos que estableció el rey macedonio después de su victoria en Queronea. Existía el frente contra el imperio persa; el ataque está ya en marcha cuando la puñalada dispuesta por la madre trae al hijo genial al trono.

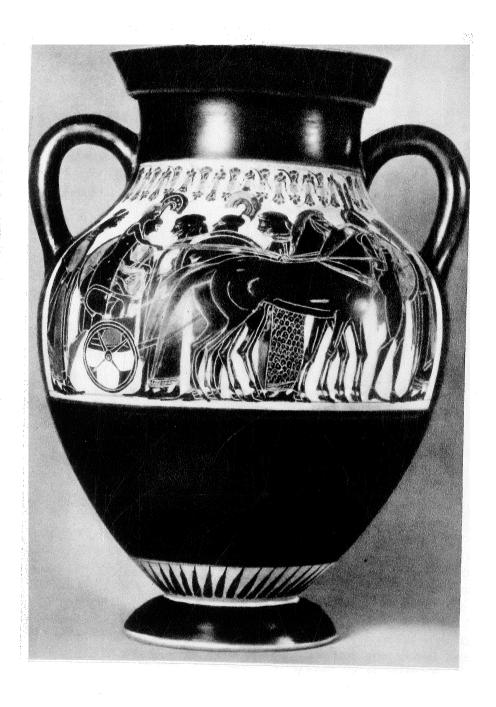
Pero todos estos supuestos no constituyen juntos, ni con mucho la ecuación para la x del hecho genial del que Droysen dice: "Ahora, finalmente, se hartó Grecia en la abundancia de Asia y Alejandro terminó la gran obra que Dionisio había iniciado para los griegos; ahora, finalmente, bebió Asia a grandes tragos del espíritu griego y la durmiente vida de los pueblos se despertó con más vida" (Historia de Alejandro Magno, p. 481). En esta frase se siente muy justamente que no se hace justicia a esta hazaña si se la comprende, aunque se diga que es perfecta, en su sola dimensión política y militar; hay que comprenderla más bien a partir de sus efectos: como comienzo de una nueva situación del mundo europeo, e incluso del asiático.

Según el pensamiento de Hegel, Aristóteles "hizo también interiormente libre" a su regio alumno por medio de la metafísica. Dice Hegel que "dejó la gran naturaleza tan pura como estaba, pero le dió la profunda conciencia de qué es lo verdadero". A esto habría que preguntar muy bien si Alejandro no bebió la filosofía aristotélica, lo mismo que el propio espíritu griego, como el genio bebe vino; para realzarse a sí mismo. Cuando comenzó su triunfal campaña contra el imperio aqueménida lo hizo como adalid del espíritu griego que tenía que vencer al mundo; como Aquiles, lo ensalzaron los griegos que iban en su corte de campaña, como Aquiles se veía él a sí propio. Cuando persiguió al gran rey fugitivo y después a sus asesinos hasta los últimos confines del imperio, forzó desiertos, pasó el Hindukush y llegó a las fronteras de la India, se convirtió para los suyos y para sí mismo en el hazañoso legendario por excelencia, en la figura de Heracles. Cuando después sólo las fronteras del mundo parecían ser los límites de sus victorias, se convir-

tió en dios, y es muy significativo que se convirtiera en Dióniso; toda la posteridad ha representado su belleza bajo la imagen de este dios. Con esto está designada de hecho no sólo la grandiosidad de sus hazañas, sino, por decirlo así, la forma interna de su ejecución. Están divinamente llevadas, no demoníacamente impulsadas. Proceden del entusiasmo que levanta, ante el que los límites se borran, no de la bybris convulsa que las desprecia. No son ataque desmesurado, sino que conservan aun en lo incomprensible el realismo de la magia que crea realidades; por ejemplo, flotas de la nada, ciudades gigantescas en el desierto, marchas precisas en un país sin vías. Ante todo, él decide a los hombres a todo lo que quiere, aun a algo completamente distinto de lo que ellos quieren y de aquello a que están dispuestos; en esto, en primer término, es él Dióniso. Pero el último misterio de este dios es que algo pueda ser sustancia plenamente espumeante y a la vez figura, infinitud y, sin embargo, medida, estilo asiático y a la vez espíritu griego-y precisamente eso es el misterio de Alejandro.

Traspuesto esto al pensamiento político real significa que las suturas de sus acciones y los puntos culminantes de su curso están allí donde él junta en un mundo Oriente y Occidente, y como su vida está transformada tan perfectamente en gestos simbólicos como sólo es posible en el mito, acontece ello siempre en acciones visibles y expresas; así, en su visita del templo de Amón en el oasis de Siva, en su boda con la asiática Roxana, en la exigencia de la proskynesis, incluso a los griegos y macedonios, en el matrimonio en masa de soldados macedonios con mujeres iranias en Susa, en el licenciamiento de los veteranos en Opis. Su camino desde rey caudillo macedonio y mariscal federal griego, hasta rey de Asia y déspota Oriental, y luego hasta señor divinizado del mundo, forma el cañamazo de toda biografía. Pero sería con todo más justo ver estas fases no sólo como etapas de un camino, sino como anillos de un ser. Sus conflictos tocan siempre a su relación con sus generales y soldados macedonios, es decir, a su origen y comienzo; pues éste es necesariamente definido y limitado. Lo griego, por el contrario, así se pueden hacer variaciones sobre una frase conocida, es para él com-





ANFORA ATICA. Siglo V a. de C.

prendido siempre por sí. Exactamente igual se comprende para él el mundo por sí mismo; en la India, busca él con toda seriedad los límites de la ecúmene. Que ambos se confundan el uno en el otro, la helenidad en el mundo, el mundo en el helenismo, es, si no plan y meta, al menos afán y consecuencia; ya hemos dicho que hazañas de estas dimensiones han de comprenderse mejor desde su efecto que desde su curso.

Tal vida sólo en su mitad puede interrumpirse. Cuando a los treinta y cuatro años se derrumbó en Babilonia, grandes planes estaban en marcha: la circunnavegación de Arabia, la conquista del Oeste. Pero también así estaba completo. Su dinámica se había convertido en una situación universal: el helenismo. Las ciudades que como por encanto surgieron en el plazo de diez años en todo el mundo y que llevaron el nombre del rey, fueron los centros de concentración y los focos de irradiación de la situación nueva. Cuán completa estaba la vida de Alejandro, pero cómo de la manera más evidente ha de ser comprendida desde sus efectos, lo demuestra la realidad de que esta situación universal se mantuvo, aunque cayeron la dominación única y el imperio. Una asombrosa inversión, pero cuyo sentido íntimo es plenamente comprensible, ocurrió: precisamente, la pluralidad de los estados de los diádocos mantuvo la paz mundial y el sistema del helenismo; por el contrario, aquellos que se afanaban por ser los sucesores del dueño del mundo eran los perturbadores de la paz. Mientras que el universalismo de la idea de cultura se limita a fingir siempre la paz del mundo, los hombres de dominio que surgen de la sombra de Alejandro construyen con los gigantescos trozos que él había juntado a la fuerza, pero que se descomponen ahora, según sus fronteras naturales e históricas, un sistema político que garantiza realmente la paz del mundo-desde luego, que de un modo hábil y lleno de tensiones—, siempre en peligro y muchas veces interrumpida; pero sólo así, como equilibrio de las potencias, puede garantizarse la paz con medios políticos, a no ser que por un hombre o por una ciudad sea conquistado y pacificado todo el orbe de la tierra.

Comienza un grandioso juego por la conquista del poder tan

pronto como estalla el centro dionisíaco de aquel mundo audazmente mezclado. Son primero los grandes generales y sátrapas de sangre macedonia que luchan primero por el lugar único, después por los trozos de la herencia; Perdiccas, el más semejante en su estilo a Alejandro, pero sin aliento divino; Antípatro, el custodio del estado patrio durante la expedición universal de Alejandro; su hijo Casandro; Antígono, el más poderoso entre todos los diádocos, y, además, Lisímaco, Ptolomeo, Seleuco. En la generación siguiente, aparecen además de los hijos y sucesores de los primeros, hombres venidos de fuera y de estilo semejante, en la lucha por el poder. La hora universal de los grandes únicos ha quedado interrumpida, las coronas están dispuestas y esperan el arrogante golpe de garra. Ya en el siglo IV, se mezcla en el juego Agatocles, que asciende de jefe de mercenarios a rey del Occidente griego. A comienzos del III, aparece en el alborotado espacio del mar Jónico el dominio de Pirro, en figura de un cometa, lo mismo que la propia aparición del rey de Epiro, eco de la época de Alejandro, pero ya no seguro ni victorioso.

Cuando a uno de estos hombres que pretenden lo más alto y se atreven a los mayores extremos, le favorece el genio del poder y las complicaciones en que los demás están le ofrecen una oportunidad feliz, parece que va a pasar a dueño del mundo como Alejandro. El viejo Antígono estuvo cerca de esta meta, cuando en Ipso perdió la victoria y la vida. Doce años más tarde, su hijo Demetrio, el conquistador de ciudades, el más audaz y genial de todos, intentó todavía, desde Macedonia el gran golpe. Pero siempre, cuando uno se sale de la fila y se afana por el todo, todos los otros herederos se alían contra él y lo hacen caer. En estas luchas se emplea siempre todo: elefantes y máquinas de asedio, mercenarios entrenados y diplomacia maquiavélica, dinero y ductilidad personal; así es la paz mundial cuando se realiza como equilibrio de potencias. Con gran fijeza se va elaborando a través de todas las luchas y efímeros acuerdos de paz el sistema de los reinos de los diádocos; medio siglo después de la muerte de Alejandro, por ejemplo, cuando la muerte de Seleuco, ha alcanzado la estructura que mantiene hasta la decadencia interna de los reinos y hasta la intervención de Roma en Oriente. Sus fronteras nunca están del todo tranquilas, siempre hay territorios disputados que pasan de mano en mano, siempre ataques e intentos imperialistas ponen todo en conmoción. Entre los tres grandes reinos de los diádocos se forman y mantienen centros secundarios de poder, como el reino de los Atálidas, en Pérgamo, y tipos de estado bárbaros como el estado federal de los grupos militares celtas, en Asia Menor.

Pero en conjunto, es este sistema de estados del siglo III realmente una organización de la paz en el mundo, que se ha hecho helenístico. Naturalmente, que no es un cosmos que está inervado por tensiones vivientes, como el orden intranquilo de las ciudades-estados en los siglos de la polis. Es un sistema formado secundariamente; sólo tal sistema puede cumplir en absoluto el concepto mecánico del equilibrio. Es el último y más artificioso baluarte que el espíritu griego levantó contra Oriente. Cuando se derrumbó, los distintos países griegos entraron en el amplio sistema del dominio romano, y a la vez comenzó una fuerte recuperación de las potencias espirituales del Oriente. Pero el sistema del siglo III es todavía griego; edificado sobre la fuerza conformadora política de las tribus no gastadas, con la eternamente joven movilidad del espíritu jónico, con el exceso de hombres de Grecia que se desbordan por todo el mundo, con la ciencia, los inventos y las habilidades artísticas de Grecia. Que algunos reyes en su obra y su persona incorporen la cultura griega, como los senores de Pérgamo, como Antígono Gonatas y muchos príncipes y princesas de la época, no es lo más importante. Todos estos estados son griegos, lo son no sólo sus bibliotecas y sus centros culturales, sino también su plana mayor administrativa, sus cancillerías y burocracia.

Naturalmente, es una Grecia helenística, una "helenidad sin polis", y, como podemos añadir ahora, una helenidad sometida a dominio. El reino de los Ptolomeos, en Egipto, construye un régimen absoluto y un mercantilismo de dimensiones grandiosas. Todas las industrias importantes, también para la producción en masa, son monopolio regio; y los otros estados helenísticos concentran todas

sus fuerzas productivas con rigor semejante. Pero, por debajo de la soberanía absoluta está el hombre, en cuanto sólo en abstracto reglamentado, tan libre, como no lo fué nunca el griego de la polis; pues la polis ligaba a sus hombres en el corazón y en el espíritu. Naturalmente, que esta comparación cojea, pues "hombre" significa ahora individuo, y "libertad" es el espacio privado para el goce, la ganancia y la cultura. Otra humanidad no hay en los imperios y en las grandes ciudades helenísticas, pero ésta sí que la hay. Menandro la ha tomado en forma clásica y la ha explicado según el espíritu de Atenas, al crear la comedia del hombre del presente: el hombre sin mito, sin deber heroico, el hombre particular, pero abarcándolo con aquel resto de piedad que se llama humor. En las grandes ciudades helenísticas, este hombre ha pasado a ser entre tanto un poco más libre, esto es, todavía más libre de prejuicios y más desarraigado, incluso ha recibido una conciencia algo más libre de rutina. Con todo, su humanidad está todavía llena de vida y de espíritu. Obras de arte de esclarecido refinamiento crecen sobre su suelo.

El faro de Alejandría, este modelo de todos los faros del mundo (y se tiene la tentación de decir: este modelo de todos los anuncios luminosos del mundo) regula un tráfico marítimo, cuyo ethos ya no es la audaz empresa, sino el transporte de mercancías técnicamente asegurado. Así, por un rodeo muy curioso, se ha mantenido con todo el sueño de los filósofos. Es algo así como paz sobre la tierra.

SURGE UN CONTINENTE

Donde en la época que acabamos de describir interviene el senado romano en las cuestiones de los estados helenísticos, todos sienten la novedad de esta mano. Hay una manera de defender a los segundos en poder contra los más fuertes, que se observa de modo instintivo que no está encaminada a restablecer el equilibrio. De este medio como tal se sirve también toda política de equilibrio, y hasta es su arte característico. Lo endiablado es que el procedimiento puede también significar algo completamente distinto. Puede significar que el contrario más fuerte debe siempre ser sometido y aniquilado, y el segundo y el tercero se convierten en un juego. Esto significa, pues, que no se piensa en equilibrio, sino en sumisión del mundo pieza por pieza, siempre en la serie precisa: paz sobre la tierra en un sentido completamente nuevo. Y algo semejante parece pensar el senado romano.

Ya hemos utilizado en su momento la fórmula de Dilthey, "un continente surge", para caracterizar un fenómeno, sin el que no puede concebirse la historia universal, esto es, la aparición de una cultura formada de entre el oleaje del acontecer histórico. Dilthey mismo acuñó la expresión (Obras, II, pág. 11) para hacer resaltar la novedad del concepto creado por los romanos en la historia del espíritu europeo. Tres grandes motivos, viene él a decir, están reunidos en la historia del espíritu occidental como en un todo sinfónico. Después que los pueblos de Oriente han creado la actitud religiosa y los griegos han desarrollado la estético-científica en todas sus direcciones y la han fijado en creaciones duraderas, en el concepto de la vida y en la metafísica nacional de los romanos está el tercero de los motivos entretejido en el espíritu europeo, expuesto de manera ejemplar y expresado de manera llena de consecuencias. Allí aparecieron hombres para quienes las relaciones de señorío en familia, propiedad, magistratura e influencia política, componen el espacio de la actividad y determinan la apreciación de todos los bienes de la vida. Un pueblo sin historias de dioses y sin epopeya, e igualmente sin verdadera filosofía: toda la fuerza del pensamiento romano se concentró en el arte de dominar la vida y se extendió a la agricultura, vida familiar, derecho, ejército, dirección del estado. El punto máximo de sus logros lo alcanzó en la fundación de un derecho autónomo y de una ciencia del derecho autónomo. El pensamiento de la soberanía era el prisma a través del cual el derecho consideraba todas las relaciones de la vida, incluso, por ejemplo, el matrimonio, incluso la relación del padre con los hijos. Pero esta voluntad de dominio no era capricho

vacío y formal, sino que el derecho servía para asegurar el beneficio y los intereses. Llevaba la finalidad en las relaciones vitales a expresión articulada: el pensamiento de una *naturalis ratio* estaba como principio en el fondo de él. "Un mundo de conceptos nuevos aparece así con el pueblo romano sobre el horizonte de la conciencia histórica. Es como si una nueva parte del mundo surgiera sobre el mar".

Tiene un sentido profundo que Dilthey emplee esta imagen volcánica precisamente en el punto de la historia universal en que Roma interviene. Dilthey mismo piensa con ello, conforme a su intención en la historia del espíritu, en primer lugar, en la irrupción de nuevos conceptos, nuevos valores, un nuevo pensar y reflexionar. Pero la imagen no pierde nada, sino que gana en validez cuando la aplicamos al conjunto de la historia de Roma hasta el siglo II a. C., especialmente a la dirección de su política. Pues entonces significa precisamente no sólo que ha surgido un continente de contenidos espirituales que antes no existían, sino que con su aparición se rompe y salta el equilibrio que existía hasta el momento entre las potencias, y esto, incluso, acaece en la política romana desde la guerra de Aníbal. En ello está la novedad de este "continente" y está a la vez la fuerza de su ascensión. Se le hace a uno visible cuando-hablamos todavía con Wilhelm Dilthey-enfrente del busto de Escipión Africano uno se sorprende de la macicez y poder de una innata voluntad regia, que parece concentrar en sí todos los rostros griegos; la misma maciza dignidad señorial se expresa, sin embargo, en la lengua de las doce tablas y todavía en los versos de Virgilio, en la dicción de Tácito, en la organización de masas en el Panteón de Roma y en la Porta Nigra de Tréveris.

En este caso se hace, pues, por sí mismo visible el proceso volcánico: vemos al nuevo continente en su ascensión. Lo vemos porque contenido y proceso coinciden de modo singular, es decir, porque un nuevo estilo de desarrollar poder y establecer orden, un nuevo estilo de esperar y atacar, de batir y mantenerse, en resumen, un nuevo estilo de voluntad política, forma el contenido esencial del espíritu romano, y todas sus restantes cualidades, hazañas e inclinaciones sirven a esta voluntad. Virtus es una fuerza nueva contra todas las formas

ITALIA 375

de la areté, lo mismo la del agón y de la polis que la del hombre libre de la época helenística. Pero esta virtus es la que vence y somete el orbe de modo muy completamente distinto que Alejandro, esto es, de modo permanente. Esto se siente claramente en el mundo de los grandes estados orientales del siglo III, tanto más cuanto que allí el juego de las potencias se tranquiliza en equilibrio. El dicho de Polibio sobre la nube en el Oeste que se extiende sobre Grecia puede proyectarse de nuevo hacia atrás sobre el siglo III, y reproduce muy bien el presentimiento que pesaba sobre el mundo helenístico desde que los romanos habían vencido a Pirro.

La cuestión de dónde venía esta fuerza nueva de la virtus, conformadora del mundo, es exactamente tan fácil y tan imposible de responder como las preguntas sobre el origen y comienzo de fuerzas históricas en general. Conduce evidentemente a un núcleo esencial que no se puede deducir ni explicar, ni siquiera en frases plenamente analíticas. Por de pronto, puede ser recordado en alguna de sus condiciones coadyuvantes no como si fueran los elementos que dan juntos el resultado de romanidad, mas, con todo, no puede prescindirse de ellos para imaginar el proceso de formación que se llama Roma.

Ningún país está tan indefenso contra ataques enemigos como Italia. Es extremadamente difícil de defender contra atacantes ultramarinos, y al Norte los Alpes, nunca pudieron formar una verdadera defensa. "Ahí está el problema fundamental de toda la historia de Italia", dice Eduard Meyer (Historia de la antigüedad, III, pág. 452). Estrabón, que escribía su descripción de Italia bajo la impresión de la pax romana que estaba completándose, hallaba con razón que el lugar peligroso en medio de la ecúmene tenía su parte en las victorias de Roma porque las había hecho necesarias. Italia no está en el medio en el sentido de Egipto, sino que es un trampolín: si no se salta desde él, el trampolín es sólo un trozo de madera. Italia no es centro, sino que debe ser convertida en centro: entonces es cuando es centro.

Considerada interiormente, Italia, en la primera mitad del I milenio, es tan varia como apenas ningún otro país, un verdadero mosaico de etnias. Los dos grupos migratorios de los itálicos-indoeuropeos, los falisco-latinos y los umbro-sabélicos, vinieron al país con

distancia de siglos, sin relación entre sí, en movimientos completamente independientes. Incluso donde se encuentran en la más estrecha vecindad, por ejemplo, en las colinas de la Roma primitiva se sienten mutuamente como extraños. Las tribus sabélicas permanecen además hasta el final inquietas; ocupan por el medio belicoso de sus primaveras sacras siempre tierras nuevas y desde el siglo v empujan desde las montañas pobres hacia las llanuras. A estos dos grupos étnicos se suman, desde los comienzos del milenio, ilirios, que penetran también en varias oleadas y toman pie en varios territorios de la costa oriental, a veces (como es estilo ilirio) sólo perceptibles como añadido sobrepuesto. Además, aproximadamente al mismo tiempo, los etruscos, este pueblo siempre enigmático de origen asiánico, que desde el siglo VII comienza a desplegar poder y dominio, incluso sobre Roma. Aparte los griegos, que desde el siglo de Homero, en parte por caminos propios, en parte como herederos de los fenicios, fundan colonias. Por fin, en los territorios de receso los restos de las antiguas poblaciones mediterráneas. Las grandes migraciones y la colonización han dividido Italia, antes de que comenzara la historia de Roma, con tanta policromía como es posible. Y lo mismo que su propiedad de ser centro ocurre también con su propiedad de ser unida: no está dada, en modo alguno, pero puede ser querida, en lo que coadyuva la maravillosa fuerza de asimilación del país, que no amalgama a los diversos pueblos, sino que los hace asemejarse unos a otros y, a la vez, los transforma en algo itálico común. La unidad de Italia no se hace por sí misma, sino que debe ser hecha. Pero una vez que está hecha resulta tan llena de sentido como si hubiera podido ocurrir también por sí misma; y esto es ya casi una definición de la política romana.

Ya se ve: atribuir a las propiedades del espacio itálico una influencia en la formación del ser romano no quiere decir necesariamente explicar éste por aquéllas; esto sería en realidad lo más falso que se podría hacer. No sólo causas, sino también impedimentos, intervienen activamente en un proceso de formación histórica, a saber: cuando se convierten en incitaciones o, por lo menos, en exigencias; y la causalidad histórica no sólo tiene la fórmula "porqué", sino que

piensa también la fórmula "si bien" y "precisamente por eso". Con esto queda desde luego presupuesta la fuerza que le basta a la exigencia para superar el impedimento, dominar la resistencia y dejarse querer llevar por aquél. Hay que conceder que la historia de Roma lleva por una íntima presión a la grandiosa concepción de Maquiavelo de que hay sobre la tierra una materia que no se puede ver ni pesar, llamada virtú, con carga de energías destructivas y constructivas; a veces se reparte y domina el equilibrio, pero a veces se reúne en un pueblo o una ciudad, y entonces le presta una fuerza incontrastable—y en Roma se reunió.

Aquí es el lugar de hacer la advertencia de que no debe buscarse sencillamente en determinadas propiedades innatas de los hombres la razón de la grandeza de Roma. Los romanos han favorecido con su consideración anticuaria de la historia y sus referencias a los exempla maiorum este modo de pensar; ellos sabían porqué. También todos los idealistas y románticos de épocas posteriores preferían en el comienzo de la historia de Roma poner una sustancia de la que todo haya procedido y aquello para lo que esta sustancia no estaba dispuesta se inclinaban a darlo como decadencia, por ejemplo, las conquistas demasiado extensas. La Roma "propia" era un pueblo de labradores belicosos, sin cultura griega, pero de costumbres puras, piadoso, sin idea de vencer al mundo, pero fuerte en la resistencia y duro en la lucha con los vecinos; y de esta Roma vino la fuerza. Pero si se entra en la conexión causal de la historia romana, de realidad en realidad, falla el dogma de una sustancia en la que todo estuviera preformado univocamente va en el principio. Ya en este punto tropezamos no con sustancias, sino con tensiones; no con disposiciones primitivas, sino con procesos formativos, y lo romano, por ello, no está al principio, sino al fin.

Esto lo demuestran ya las primeras realidades que podemos abarcar a través de la grandiosa historia legendaria de la época de los reyes. Comprendemos allí no una unidad, sino una pluralidad que es reunida voluntariamente, una estratificación de elementos heterogéneos, de la que surge sintéticamente el ser romano. La colonia latina, sobre el Palatino, y la sabina, sobre el Esquilino, y más tarde

también la del Quirinal, son reunidas en una ciudad: no se trata. pues, de un sinecismo primitivo, sino de una unión secundaria de miembros heterogéneos: el calendario romano de fiestas refleja esta evolución, y refleja también cómo se hizo con un plan. En la segunda mitad del siglo vi se incorporan a la ciudad la colina Capitolina y el foro, que hasta este momento había sido necrópolis y que ahora es desecado. Todo esto acaece mientras Roma está bajo la soberanía de reyes etruscos. Para los romanos hubo hasta el final conciencia de cuán profundas y duraderas huellas había grabado esta época etrusca en la lengua, en la religión, en toda la cultura de Roma. Es estilo mediterráneo primitivo y asiánico con todo lo que lleva consigo—con culto a los muertos, que se desarrolla hasta constituir verdaderas ciudades de sepulcros, con muchos rasgos matriarcales, con cultos crueles y sensuales, con una elevada cultura del placer y de la belleza voluptuosa-, que en esta sociedad noble etrusca se convierte en un elemento de la historia de Italia; una parte de mundo prehomérico y del mito de éste entra de manera profunda, e incluso dominante, en la mezcla que es Roma.

Pero el proceso es todavía más complicado. Los etruscos son en la época de su florecimiento portadores e intermediarios de la cultura griega en Italia central. Con la misma terquedad con que luchan contra las colonias griegas en el Sur, toman de buena gana la cultura griega en todas sus piezas, e incluso la absorben con avidez: figuras de dioses y temas legendarios, agones y juegos, música y plástica. El espíritu de los etruscos, ligado a la materia, no queda con ello liberado con helénica libertad, ni, menos aún, fecundado para una producción propia; sólo los romanos comenzaron a descubrir en lo helénico la humanidad y explotaron su fuerza liberadora al ir a su encuentro sin intermediarios. Pero aún rota a través de la mediación de lo etrusco, la helenidad influyó desde el comienzo en el proceso formativo de Roma, y se puede igualmente decir que lo etrusco era griego aclarado, y lo griego etrusco revuelto. Los tarquinios, en el siglo en que dominaron en Roma—que es el siglo de los grandes tiranos griegos—, construyeron el más antiguo templo en el Capitolio y la instalación de saneamiento del foro, como también las primeras

murallas y el primer circo para las carreras de carros. El intermedio de los tres dominadores extranjeros, Servio Tulio, en realidad un rebelde y un usurpador, pero un etrusco con todo, creó, según la tradición, la llamada Constitución Serviana, es decir, la orden de leva para el ejército de ciudadanos romanos, en la que con algo de fantasía se puede ver la primera conformación consciente de esta comunidad política. Lo que en ella se tomó de lo anterior, lo que se creó de nuevo, apenas puede distinguirse. La constitución de Roma descansaba firmemente en la familia y la gens, pero nunca fué puramente gentilicia; ya la vieja ordenación por curias permite descubrir una

voluntad que planifica e incluso organiza racionalmente.

Cuando fué dedicado el templo de Júpiter Optimo Máximo sobre el Capitolio, estaba expulsado el último tarquinio. Las leyendas sobre Porsenna muestran que no faltaron intentos de reconquista etrusca y que casi llegaron hasta su finalidad; Roma experimentó desde el principio que se debe estar siempre sitiado—o casi sitiado—si se quiere tener a largo plazo una victoria. Pero con la repetición se demostró el carácter definitivo de la liberación. Horacio Cicles y Mucio Escévola aparecen junto al igualmente legendario Junio Bruto, que expulsó al "tirano" Tarquinio el Soberbio. Este hecho lo solemnizó Roma hasta el final no sólo como comienzo de su libertad, sino como llegada a su propia forma política, la res pública. Y en ello tenía razón: en rápida sucesión se desbordan todas las fuentes, se perfeccionan todas las decisiones, que hicieron a Roma una entidad política de estilo propio, y precisamente con ello hicieron posible su papel en la historia universal.

Lo mismo si el doble cargo de la pretura (como se llamó primitivamente el consulado) fué introducido inmediatamente con la fundación de la república, o si la dictadura fué la transición desde el señorío de los reyes; en todo caso estos dos magistrados en su forma romana son creaciones originales de derecho público. La plena colegialidad de los cargos superiores con la simultánea indivisibilidad de su *imperium*, unida a la concentración dictatorial de la jefatura del estado por plazo fijo en una sola mano para cumplir una tarea determinada, son invenciones geniales de un espíritu político que cons-

truía bien el estado ya del primer golpe, esto es, de manera que era capaz de actuar con la mayor firmeza en todas las situaciones imaginables. Con la misma conciencia (o, se podría decir, con la inconsciencia) son creadas en el plazo de medio siglo todas las instituciones clásicas del estado romano: un sistema de decisiones políticas que hacía posible una existencia plenamente dentro de la historia universal, e incluso la constituía, en el pleno sentido de la palabra. La mezcla de Roma, después de una preparación de varios siglos, prosperó tanto, sus tensiones tenían tan alta carga, que la novedad se disparó de una vez, como si precisamente entonces en el siglo v, hubiese sido creada por una voluntad consciente o como si desde el principio hubiera estado ya dada. Pero en modo alguno es ninguna de las dos cosas. La novedad surgió más bien de una época de fuerte lucha de clases. Con todo, estas luchas de clases se acreditan, por consiguiente, de positivas, cual nunca lo fué una situación social de lucha con la historia universal.

Plenamente a ella corresponde la codificación jurídica de la ley de las doce tablas del año 451-50; que el derecho sea fijado es siempre la primera exigencia desde abajo. Nada tiene de una equiparación de las clases. El derecho crediticio se codifica en toda su dureza, y la prohibición del connubio fué convertida en ley expresa. Pero una vez que la codificación ocurrió, los magistrados ya no actúan claramente como representantes de la clase dominadora a que pertenecen, sobre una masa sin derechos, sino como órganos del conjunto y basándose en un derecho vigente. A la época de la lucha de clases pertenece la formación de la constitución de centurias, o dicho de otra manera, la transformación de la constitución del ejército, según el principio del censo, de manera que la amplia masa de los ciudadanos está permanentemente alistada en el ejército y a la vez se desplaza la gravedad de la caballería hacia las formaciones de hoplitas a pie. Estado y ejército, ejército y pueblo, son equiparados entre sí como lo están la concavidad y convexidad de un círculo, y la transición de la política a la guerra puede hacerse en todo momento. A la época de las luchas de clases pertenece además, de manera más evidente que todo el resto, la creación del tribunado de la plebe, quizá el invento más genial de la república romana. Primitivamente de origen revolucionario, como toda la organización de la plebe, y por ello una posición de fuerza puramente de hecho para controlar la conducción puramente aristocrática del estado, el tribunado de la plebe es acogido en la organización regular del estado romano. Primero se lucha, e incluso se resiste, pero más tarde se guarda; paso sencillamente decisivo para incorporar la plebe al estado y hacer del señorío de la clase dominante, que se mantiene sin romper, la res pública, en la que todos tienen parte. Arrancado y mantenido, disputado, pero luego oportunamente legalizado, a la vez audazmente renovador y cautamente sirviendo de puente—esta es la firma de todas las medidas en las que se constituye la república romana desde comienzos del siglo y hasta mediados del IV, especialmente de aquellas que abren

las magistraturas del estado a las gentilidades plebeyas.

No hay ninguna duda de que el senado patricio no sólo dejó acontecer estos cambios, sino que los tomó bajo su dirección, y que no sólo hizo resistencia a las fuerzas ascendentes (que sí la hizo), sino que las acogió conscientemente e incorporó los derechos y deberes del mando. Hizo esto como siempre lo hace una clase política apta: formando en sí un ala progresista y un ala conservadora, y con este reparto de papeles haciendo jugar las cosas hasta que estaban maduras. Desde la lucha por las leyes licinio-sextias, según las cuales, uno de los dos cónsules debía de ser plebeyo, es claramente visible este juego de dos partidos en el patriciado; seguro que ya desde antes existía. En realidad, mediante la lucha de clases y mediante los éxitos de la plebe, no fué en modo alguno disminuído el poder de las gentes nobles, antes bien, acrecido, pero, en todo caso, fué infinitamente aumentado el contenido y profundidad del estado, a cuyo frente estaban. La figura simbólica de toda la época se encuentra a su final: es el poderoso Apio Claudio el Ciego. Revolucionario y demagogo, como le quería hacer Mommsen (Investigaciones romanas, I, pág. 301 y ss.), no lo era, por cierto, pero sí un innovador, y muy audaz. Se comprende el juicio de Niebuhr: "Un carácter como el suyo no sorprendería en la historia de Grecia, pero en la de Roma es muy extraño". Pero el propio Niebuhr añade: "enigmático como

por las contradicciones". Pues este mismo Apio Claudio echó su consejo inflexible en el platillo de la balanza cuando Pirro ofreció la paz, construyó la primera de las grandes vías militares con las que Roma atravesó Italia, y él se sostiene en absoluto-él mismo, el reformador radical—dentro de la gran firmeza con que Roma, aun cuando innova con el mayor atrevimiento, se reedifica, constituye y sujeta. La historia de Roma en esta época transcurre en realidad no sin luchas internas, pero sí sin derrocamiento y revolución. Las grandes fuerzas con esto no son quebrantadas, sino refrescadas; las viejas formas no saltan, sino que se amplían. En la época en que en Siracusa, pero también en la misma democrática Atenas, se debieron organizar medios de masas para organizar secundariamente a las masas de la gran ciudad, para politizarlas y militarizarlas, la comunidad romana está formada de miembros realmente vivos—y sería falso decir que en un proceso orgánico de producción, sino que debe decirse que en un logrado proceso volitivo que se extendió durante generaciones; segura de su forma, y fuerte, dura en el tomar y poderosa en la acción, capaz de todos los destinos, tensa y llena de futuro.

La esencia de este estado es sólo tocada en la superficie mediante la descripción completa de sus magistraturas e instituciones, de sus leyes y medidas. Maquiavelo tiene razón (Discorsi, I, pág. 6) cuando ve la razón de la grandeza de Roma en que no se ordenó a sí misma por completo y eligió mejor la perduración de las luchas y movimientos internos que una constitución definitivamente equilibrada. El misterio de su fuerza está en los hombres, en la existencia de una casta política que está tan a su gusto en el arte de dominar por instinto y experiencia, que tiene en la mano todas las situaciones en que puede estar el dominador, y cuyos intereses-digámoslo de modo enteramente realista—son tan idénticos con los de la comunidad, que con ésta se mantienen y caen.

Las familias patricias de Roma han atraído desde pronto hacia sí a las familias nobles de todas las otras ciudades itálicas. Desde la apertura del consulado a gentes plebeyas han ido recibiendo dentro del círculo del poder a gentes escogidas, y además a quienes tenían cualidades especiales. Así se mantuvo el elevado estilo, pero no se agostó; fueron recibidas nuevas fuerzas, pero todo lo nuevo obtuvo su pleno cuño. No hay otro camino de mantener una pretensión aristocrática de modo duradero. Y no hay otro camino de ser conservador, es decir, más fuerte que el tiempo. El concepto de los mejores, de los *optimates*, obtiene por primera vez en la historia universal un

sentido puramente político.

De esta tradición estríctamente mantenida, pero a la vez cuidadosamente alimentada, puede en todo momento surgir un homo genialis, esto es, un hombre de claro espíritu que tiene suerte en el gran sentido de la palabra y a quien acompañan los dioses, como Publio Cornelio Escipión. Pero casi es más importante que de ella surjan continuamente múltiples talentos y caracteres políticos que, sin ser grandes, son suficientes, incluso ante situaciones extraordinarias, basándose en el común fondo de experiencia e instinto. Tal clase política es un ser no sólo de vida más larga, sino también de reservas más fuertes de dotes y experiencia que cualquier individuo, por genial que sea, supuesto que se mantenga en forma con autodisciplina. El siguiente supuesto es que la clase dominante se mantenga ante el pueblo no como cuerpo extraño y dominador por la fuerza, sino con la adaptabilidad y derecho de la conservación política, y defienda no sólo sus privilegios, sino también los auspicios de los dioses. Sin esta "autoridad" no hay a la larga ningún poder, pero todo esto son ya sendos conceptos romanos.

Una religión determinada pertenece a esta existencia política de larga duración y llena de conciencia. Las figuras griegas, que fueron atribuídas a las divinidades romanas—primero, por mediación de los etruscos; después, por inmediato contacto con Hélade—, no deben de engañarnos sobre el hecho de que la religión romana es por su sustancia algo completamente distinto de la fe griega. Ideas y sentimientos primitivos itálicos comunes se van estratificando sobre ella y siguen operando hasta el fin. Las divinidades romanas no son un "mundo de dioses", son apenas figura en el sentido griego y, en modo alguno, humanidad realzada. Son casi cosas, cada pieza un mundo por sí, cada pieza un orden de soberanía, que da al mundo su estructura. Divinidades para las que no hay ninguna correspon-

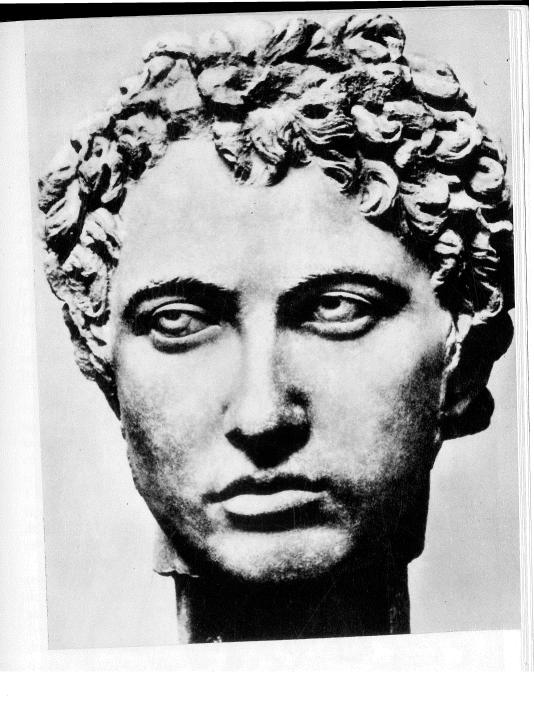
dencia, o no la hay plena, como Jano, Vesta, Belona lo demuestran con la mayor claridad. Pero la actitud de los hombres, respecto de la divinidad que se llama religión, empieza a ser propia por primera vez sólo de los romanos. Con la res pública, la religio es una invención de Roma, es decir, una parte de su esencia. Religión significa que el hombre atiende a las indicaciones que la divinidad le hace mediante señales, y obra según ellas. Fatum no es allí el destino, que también es incomprensible para los dioses, sino lo que está "dicho" por los dioses, conforme a lo cual tiene el hombre que dirigirse. Pero lo contrario de la piedad no es la hybris, que, tan cerca como estaba de los griegos, apenas era un peligro para los romanos, sino el descuido, la negligentia, que generalmente ocasiona las derrotas.

Según este cuño, es la religión romana exactamente una parte de la constitución romana. El senado vigilaba atentamente sobre las viejas costumbres, especialmente en cuestiones de religión. Se opuso a los misterios y suprimió las bacanales cuando penetraron en Italia en la época helenística. En la marcha de la evolución política alcanzaron los plebeyos acceso, lo mismo que a las magistraturas, a la mayoría de los cargos sacerdotales. La época y la actividad de Apio

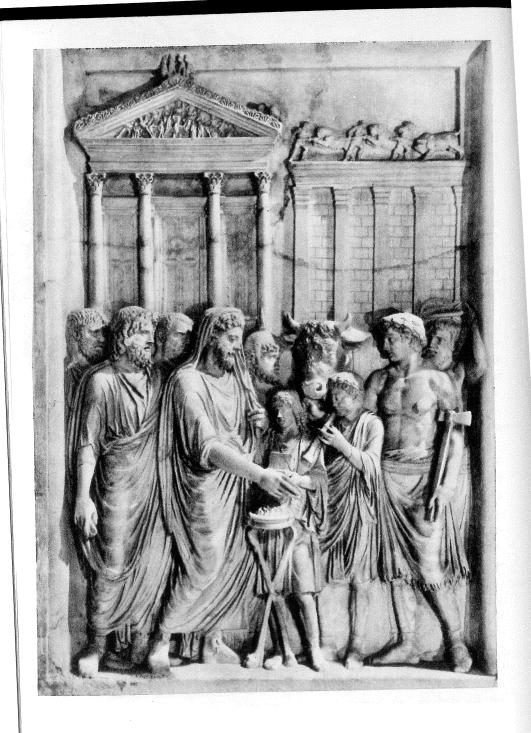
Claudio el Ciego fueron decisivas también en este aspecto.

Naturalmente, es una estéril abstracción describir tal constitución de la vida política sin hacer referencia a los destinos y realidades históricas entre los que aquélla crece. Como orden, para que haya orden, como obra de arte político, las constituciones no surgen nunca, y en todo caso tales constituciones jamás. Surgen como respuestas a cuestiones, esto es, como respuestas a situaciones, como armamento contra peligros, como armadura para luchas, como preparación para tareas duraderas.

En la historiografía inglesa se ha inventado la categoría con la que, nos parece a nosotros, puede ser mejor comprendido el ductus de la historia romana. Según Arnold J. Toynbee (A study of history) toda la historia política se desarrolla conforme a la fórmula challenge-response. Para permanecer por de pronto en la historia constitucional romana de los siglos v y IV, señalemos aquí el origen a partir de exigencias concretas, de pretensiones que se iban presen-



CABEZA DE JOVEN ROMANO. Hacia el 150 a. de C.



SACRIFICIO DE MARCO AURELIO ANTE EL TEMPLO DE JUPITER.

tando, de situaciones penosas (que todo esto significa challenge); en resumen, el carácter de respuesta de muchos pormenores, por ejemplo, del cambio de la constitución del ejército y de la extensión de los derechos políticos que se hizo necesaria en la lucha contra los etruscos, luego contra los ecuos y volscos, es decir, bajo la presión del peligro sabélico; o para la equiparación de 367, que es la respuesta inmediata a la castástrofe de la invasión gala. Pero tales conexiones no dicen, bien entendidas, nada en contra, sino todo en favor de los desarrollos que allí ocurren. Decisiones que se toman bien equilibradas bajo la impresión de los peligros y experiencias son en realidad más legítimas que las que vienen de un programa social. La buena voluntad para comprender como obligatorias novedades que se han formado bajo la presión de las circunstancias, y pensarlas a partir de éstas hacia adelante, se presupone de todas maneras: pertenece al ethos del hombre conservador, más, del hombre esencialmente político.

Con todo, esta categoría challenge-response lleva mucho más allá. No sólo vale para la historia de las instituciones romanas, sino, ante todo, para la historia de la política de Roma. Entre los intérpretes de la historia de Roma hay siempre una discusión no resuelta sobre la cuestión de si Roma hizo su conquista del mundo de modo activo o si se le vino a las manos, sobre si el imperio mundial fué conquistado o si "se conquistó a sí mismo". Eliminamos, por de pronto, esta cuestión y nos limitamos al modo de la expansión del poder romano en detalle, al estilo de actuar en cada caso: en esto se manifiesta el ser

romano en su expresión más pura.

La joven república está por de pronto a la sombra de grandes potencias que luchan por el predominio en el Mediterráneo occidental: de los etruscos, de los cartagineses, de las colonias griegas. Permanece atada dentro de este campo de fuerzas hasta que el helenismo es atraído a la supremacía romana y hasta que Cartago es vencida, es decir, durante tres siglos. A las antiguas potencias se suman los galos, que irrumpen desde el Norte, y las tribuos osco-sabélicas, que se detraman desde sus montañas. La política de Roma es por consiguiente determinada en esta época completamente desde fuera, es decir, por los otros. Es defensa, reacción, respuesta. Pero lo es de un modo tan

activo, constructivo y amplio, que resulta de ello un sistema de poder seguro y que se va ampliando en forma de círculo. Ya los primeros sucesos, después del año 500, permiten percibir inequívocamente esta actividad, que recuerda la fuerza de un espacio que crece y hace saltar las rocas. El primer tratado con Cartago, que Polibio coloca, sin duda que demasiado temprano, en el año del nacimiento de la república, es un síntoma de ello, y otro es el tratado con los latinos del año 493.

Sería, por consiguiente, de la mayor falsedad posible explicar el ascenso de Roma como la simple consecuencia del retroceso de la potencia etrusca. La victoria naval de los griegos sobre los etruscos delante de Cumas, que Píndaro cantó (474 a. C.) junto con la victoria de Gelón sobre los cartagineses seis años antes, aligera más la presión que pesa sobre las ciudades griegas de la baja Italia que la que estrecha a la joven Roma. Por lo demás, sería la primera vez en el mundo que una nueva entidad política (una virtù, por hablar con Maquiavelo) resultara del hecho de que se aflojara una presión y se abriera un espacio. Los más antiguos hechos con los que Roma sale de su estrechez son de estilo completamente distinto: pequeños, duros y tercos. Las levendas de Coriolano, de la caída de los fabios junto al arroyo de Crémera, del dictador Cincinato, dan una gran luz sobre ellos. Durante un siglo lucha Roma al mismo tiempo con los ecuos al Este, los volscos al Sur, los etruscos al Norte. Muy poco a poco se va volviendo a recuperar la situación territorial de la época de los reyes, especialmente en la costa. Son enviadas colonias de ciudadanos como puntos de apoyo y avanzadas. El movimiento natural, la fuerza elemental de agresión, procede en el siglo v ya, y especialmente en el IV, de las tribus sabélicas, no de Roma. La forma romana de energía es resistir y presionar, y después, desde luego, atacar y resistir, poner el pie y asegurar. Lo que la leyenda mantiene en la conciencia histórica es no el brillo de la victoria, sino la defensa de los últimos puentes de resistencia, la caída en un día de la gentilidad más poderosa, el sacrificio de la vida del cónsul, la salvación de la ciudad en la última hora.

Apenas la etrusca Veii, que está a tres horas de camino de Roma,

es tomada después de un asedio de diez años y es destruída, sobreviene el negro día del Allia, y Roma misma es saqueada por los galos y quemada. Dura un siglo que se tranquilicen los repetidos asaltos de los galos, y para más de siglo y medio, hasta que la derrota del Allia es vengada con la victoria de Telamón. Sin embargo, la derrota estaba ya vengada: Roma sale de la catástrofe de 387 no sólo como ciudad fortificada con muralla completa, sino como pueblo reforzado con leyes justas y clases acordes.

La siguiente guerra que tiene que hacer dura, con breves pausas, cinco años, y en sus mediados hace pasar al ejército romano por debajo de las horcas caudinas. La fuerza desbordante de las tribus oscosabélicas se ha derramado entonces por todas partes; Platón les predijo a ellos el dominio sobre las ciudades griegas de Sicilia. Roma, en estas guerras samníticas, también se ha limitado a sostenerse y contrapresionar, ha enviado colonias y establecido fortalezas en los lugares en peligro, y así, a través de todas las derrotas, ha conseguido la victoria final, que decidió sobre el destino de Italia. Corresponde al modo de actuar de Roma que las guerras samníticas, aún con lo poco que tuvieron de modo de ataque expansivo, no fueran sólo defensivas, sino ofensivas en su modo de hacerse, tanto en la disposición táctica como en el efecto. Roma intentó contra la fuerza más violenta y salvaje que había entonces en la península, contra la federación samnita, una decisión, como todo el que quiere dar un golpe definitivo, agujereando la tabla por el punto más grueso: todos los demás enemigos, que todavían resistían, latinos rebeldes, etruscos, galos, fueron liquidados mientras tanto o inmediatamente después.

Spengler llama a las guerras contra los samnitas, contra Pirro y contra Cartago, las victorias clásicas de Roma. Lo son no sólo por lo que lograron, sino por su forma. Roma tuvo en estas guerras siempre el enemigo ante portas y resistió a esto durante siglo y medio. Sufrió numerosas derrotas, entre ellas algunas aniquiladoras, como las de los pasos de Caudium, del lago Trasimeno, de Canas. Pero ganó todas las guerras, y esto no sólo porque ganara las últimas batallas. Contrapuso a la elemental fuerza agresiva de los sabélicos la tenaz contrapresión, el arte militar moderno de Pirro, la inconmovilidad

de las legiones y del senado; al genio de Aníbal, la vacilación de Quinto Fabio Máximo, pero sobre todo la movilización de todo el pueblo, y después, desde luego, siempre, como último golpe que perforaba, el talento, y a veces hasta el genio de entre las filas de su clase dominante. Sus victorias consistían en demostrarse invencible, por muchas veces que fuera derrotada. La victoria final era entonces como si para un efecto que corre mucho tiempo llegara la cobertura segura. Es la más profunda sabiduría de Virgilio, o más bien la leyenda, que Roma no fuera fundada por un vencedor, sino por un vencido: el troyano Eneas.

Con el rey Pirro interviene por primera vez una potencia del círculo vital helenístico en la historia de Roma. La esfera que midió el genio de Alejandro con sus victorias y refundió en unidad, y aquella en la que el genio de Roma, siempre como un fruto antes de que se desprenda su cáscara, maduró lentamente, chocan por un momento. Cuando Pirro desaparece, las dos mitades del mundo vuelven a separarse: el Oriente helenístico, que busca y encuentra su equilibrio, y el Oeste, en el que se prepara la lucha de un siglo entre Roma y

Cartago.

Ya la guerra de Pirro, que estalló por causa de Tarento, llevó la política y las legiones romanas a la costa meridional, es decir, a la parte tempestuosa en la historia universal para Italia. Desde allí, inesquivablemente, se está orientado a grandes objetivos, pero también a un modo de obrar activo. En el año 264 es Roma la que declara la guerra. La decisión de esto viene, según Polibio, ante todo del cálculo de que los cartagineses, en posesión de todas las restantes islas y costas fronteras, con la conquista de Sicilia, cercarían a Roma. Pero ya este sentimiento, de ser cogido en una red, si el mar no estaba libre, es para Roma completamente nuevo. Y nueva es la amplitud universal en la que se desarrolla la lucha con Cartago. La gran oposición entre las dos grandes potencias—por más que se la tome como la lucha de dos fieras enfurecidas la una contra la otra-es de dimensiones forzosamente universales, no ya en sus efectos, sino en su curso. Roma buscó, naturalmente, en el Egipto ptolemaico apoyo y alianza. Aníbal celebró durante la guerra un pacto de alianza con

Filipo de Macedonia, y después, como desterrado, llevó su odio a Efeso e intentó hacer una coalición mundial contra Roma.

Según Polibio (I, 3), comienzan desde el año 219 las partes del mundo separadas, el Este y el Oeste, Italia y Africa, Grecia y Asia, a formar un gran conjunto interdependiente; con Sicilia, Roma se salió de su círculo estrecho y se convirtió en potencia mundial (I, 5). Sobre la fecha puede discutirse; para el conjunto de las guerras púnicas es el juicio plenamente exacto. Tan importante como las dos guerras de unos veinte años de duración, es la pausa de veinte años entre ellas, una verdadera guerra entre las guerras, durante la cual Roma gana Cerdeña, pacifica la costa ilírica, somete la Galia Cisalpina, y Amílcar, Asdrúbal y Aníbal, en España, preparan veladamente y a largo plazo la nueva guerra. Pues ante todo es nuevo, visto desde la historia de Roma, en estas guerras, que una política tenaz, de amplio pensamiento, infatigablemente activa, de gran estilo, maestra en combinaciones secretas y planes a largo plazo, se encuentra con la romana; no tiene, es verdad, un pensamiento militar y territorial, sino de política comercial y colonial, pero digna rival de Roma en tenacidad y paciencia; no sostenida por una clase política y por un pueblo, sino por una dura aristocracia de comerciantes y por la familia de generales de los Bárcidas, y así, también, es una tradición de larga duración. El juramento de niño que Aníbal mantuvo hasta el último aliento es un símbolo de ello.

Y nuevo es, finalmente, el final, es decir, la victoria y el vencedor. Una figura cual Escipión, sobre cuyo nacimiento había en circulación historias milagrosas y a quien la fe popular imaginaba en contacto inmediato con Júpiter, no había existido todavía en la historia de Roma. Tampoco una batalla como Zama: ésta decidió, dice Polibio, sobre el dominio del mundo, y decidió, juzga él, aunque alaba con pleno reconocimiento el arte militar de Aníbal, con valor divino en el momento preciso. Quien ve la decisión de Zama como un eslabón de la historia universal de Europa no puede encontrar para ello ninguna palabra excesiva ni demasiado elevada.

Desde este día el mundo quedó abierto a la garra romana. Ahora se da la situación de que partíamos al comienzo de esta sección:

Roma aparece como la potencia de estilo completamente nuevo, de otro modo que todo ser helenístico, en el mundo de los grandes estados orientales, que no tienen nada que oponerle sino su política de equilibrio, bien es verdad que desarrollada hasta ser un elevado arte. No se tiene intención de intervenir en el equilibrio de las potencias cuando se está más bien decidido a aprovechar sus tensiones y conflictos y, ante todo, en cierto momento, a intervenir en los puntos más fuertes de tal modo que al final se quede uno con todo. Es verdad que es cuestión aún de mucho tiempo, pero esto ya no significa una terca lucha, sino un prudente, e incluso hasta tranquilo esperar la ocasión favorable. Ahora, por primera vez, vencen las legiones y sus generales por todas partes adonde llegan y al primer golpe: en Cinoscéfalas (197), en Sipilo en Asia Menor (190), después, cuando Perseo de Macedonia se atreve a una segunda guerra, en Pydna (168). Más bien lenta que apresuradamente se va ampliando el círculo de las provincias romanas. Lo que todavía aparece peligroso o hace resistencia repetidas veces, es aniquilado cruelmente. En los decenios centrales del siglo 11 está siempre Roma, a la vez, activa en muchos lugares, en todos los sitios. En el mismo año en que el rey de los macedonios es vencido en Pydna, es obligado Antíoco IV a renunciar a sus conquistas en Egipto. Tres meses después de Cartago es destruída Corinto (146). En el mismo año en que con la caída de Numancia es pacificada España, el reino de Pérgamo es adquirido como herencia del último de los atálidas (133). Pero por todas partes aparecen ahora detrás de los reinos formados y de su refinada política helenística los bárbaros informes, con su ferocidad, sus imprevisibles avances y su resistencia atomizada. En el norte galo, ilirio y ligur, se chocó con ellos durante largo tiempo, en Africa se los utilizó como contrapeso contra la vencida Cartago; en el norte de la península balkánica se chocó con ellos, y la organización de la provincia de Macedonia está fundamentalmente concebida contra ellos; en Asia anterior hubo encuentros con ellos en cuanto se tomó posesión del país. Tan decisivamente como pudieron ser vencidos los podridos reinos helenísticos, una vez que Roma se decidió a ello, tan aburridas, cambiantes y llenas de derrotas romanas están las guerras

contra los bárbaros; los partos no fueron en realidad nunca vencidos. Con ello se hicieron necesarios no sólo estilos en absoluto nuevos de arte militar, sino también objetivos políticos completamente distintos. Tras la derrota de un reino aparece el problema de asegurar sus fronteras. Resulta así una forma de paz completamente nueva, por de pronto, como tarea surgida del ascenso a la soberanía universal: no equilibrio de las potencias, sino pax Romana.

LUCHA POR EL MUNDO Y NUEVA ROMANIDAD

Después de la batalla de Pydna, entre otros rehenes griegos, llegó a Roma Polibio. Quien no era un gran investigador de historia, ni siquiera un pasable historiógrafo, después de fracasar en los pequeños asuntos de su patria aquea como político, adquirió, ante el mayor tema histórico que había, la amplitud y profundidad política de miras que lo hizo capaz de fijar para siempre el proceso histórico universal de los cincuenta años que acababan de transcurrir: la ascensión de Roma a potencia universal, gracias a la guerra de Aníbal, la unificación de la ecúmene bajo el dominio romano. Este extranjero comprendió, con sus conceptos secamente racionalistas, la auténtica grandeza de Roma con más profundidad que cualquier historiador romano. A ningún historiógrafo de la antigüedad debemos tanta grave enseñanza, dice de él Teodoro Mommsen (Historia de Roma, II, página 452).

Casi todavía más importante que la obra historiográfica de Polibio fué la existencia que él llevó en Roma. En trato íntimo con el hijo del vencedor de Pydna y su círculo, llevó el espíritu griego a la mejor juventud de Roma, convertida en señora del mundo. Entonces se estableció el enlace entre la romanidad y la filosofía estoica, gracias a él y a Panecio, después en el siglo siguiente, al más grande de los tres, Posidonio; enlace entre dos miembros que estaban tan creados el uno para el otro como pueden estarlo una realidad política

y una forma espiritual. Y no sólo se celebró este enlace, sino que Roma se abrió a toda la plenitud de la cultura griega, que Posidonio incorporó todavía con grandeza maravillosa. La influencia cultural griega es en Roma tan antigua como Roma misma. Pero ahora el espíritu griego se convierte conscientemente en contenido del pensamiento romano, la humanidad griega conscientemente en norma de la voluntad de poder romana. La palabra humanitas recibió en este círculo para siempre su cuño (v. Altheim, Epocas de la historia de Roma, II, 281). "Grecia venció a su vencedor", se ha formulado siempre este proceso, y ya los romanos lo formularon así. La frase proviene de Horacio, pero Horacio añadió muy justificadamente que los romanos no sólo se habían apropiado plenamente las formas griegas, sino que las llenaron fecundamente de contenido romano.

Un nuevo concepto de la ilustración aparece con ello en la historia de Europa, y quizá en absoluto en la historia universal. La fórmula de Humboldt de "engendrar un mundo en la individualidad" es tan buena, que también conviene a aquél, pero la relación de las cosas es completamente distinta que cuando se creó la ilustración griega en el siglo IV. Ya no se trata ahora de que todo el contenido de una vida plena esté representado por su existencia objetiva como polis en la individualidad de cada hombre, de modo concentrado y con plena validez, sino de que una entidad fuerte y segura de la vida tome sobre sí en la plenitud de su actuación en la historia universal un mundo espiritual, que está ya plenamente formado, y con esta herencia se realce sobre sí mismo, se aclare con claridad, se haga madurar y se fije en una permanencia que no le hubiera correspondido ni a ella misma ni a la herencia. El bilingüismo, que caracteriza desde ahora la vida espiritual de Roma, es el signo exterior del hecho de la cultura en este nuevo sentido. Es sencillo subrayar que Cicerón no puede ser imaginado sin la cultura griega. Lo esencial es que César no puede imaginarse sin ella, ni la época augústea. César es el nuevo concepto de la cultura en su plenitud: espíritu y voluntad, poder y humanidad, nobleza y ciencia, fundidos en unidad nueva, sin que hubiera de servir la literatura como puente. Posidonio, el sabio conocedor de las conexiones y figuras históricas, ha expresado la idea de que la fuerza de apropiación de los romanos es un elemento esencial de su capacidad de vencer al mundo. Se puede añadir que es ésta precisamente la que ha dado a esta fuerza su sentido en la historia universal. Pues el proceso de formación, que comenzó en la casa del joven Escipión Emiliano y atravesó todo el siglo de la revolución, significa que Roma en cuanto fué señora del mundo se convirtió en la suma de la historia europea. Y en Actium venció no sólo Roma—lo que ya hubiera sido mucho—, sino que venció Europa.

Los tres grandes griegos que descubrieron la dimensión histórica universal de Roma no dudaron de que el poderoso ascenso al poder debía ser pagado a precio de la decadencia del viejo estado y de la vieja moral, o, al menos, con su peligro. Muy orientadora es la indicación de Polibio (III, 4): la conquista de la supremacía todavía no es decisiva; sólo cómo sabe el vencedor utilizar su victoria, es decir, mantener la supremacía alzancada y convertirla en convincente para los vencidos decide sobre la validez de la victoria y sobre el juicio de la posteridad. Como la parte siguiente de la obra está en su mayoría perdida, no podemos verlo, pero sí deducir que Polibio consideró el punto culminante de las victorias romanas como, a la vez, el punto crítico de la decadencia incipiente. Pero este mismo giro añade un codo más a la grandeza de Polibio. Pues quiere decir que mantener la fuerza y funcionamiento del estado todavía cuando ha desaparecido la amenaza desde fuera, seguir sano cuando ya nada se percibe en peligro, es una nueva decisión que corresponde a un pueblo dominador y constituye su verdadera hazaña. Si en lo demás es sólo inteligente, aquí Polibio toca fondo. De la consideración del pasado y de lo vivido surge precaución. Se plantea la cuestión fatal del siglo siguiente.

Posidonio, cuya obra histórica perdida sólo podemos adivinar a través de Diodoro, ha seguido toda la evolución hasta el punto clímax de Pompeyo, las leyes agrarias revolucionarias y la guerra civil, demagogos y generales políticos, rebeliones de esclavos y sublevación de los confederados, corrupción y proletarización visibles. El sabe que la destrucción de Cartago, el último rival digno, ha entregado a Ro-

ma la explotación del mundo, y a partir de ahí ha fechado la decadencia moral. Esta consideración conduce directamente a Salustio, que es propiamente el historiador de la decadencia; historiador de la decadencia, por de pronto, en el sentido de que con su misma persona y su carrera, que se hizo a la sombra de César, está en el centro de la corrupción moral, y también en el sentido de que percibió con clara visión la fuerza de las potencias que alimentan la decadencia, como también en el de que su pensamiento y su arte literario brillan sólo en la descomposición y la decadencia, es decir, que han sucumbido a la decadencia misma.

La lamentación de que la vieja moral romana ha perecido está en boca de todos los romanos que conocemos. Puede ser que para ese mundo conservador signifique la fe en los viejos tiempos, siempre mejores, lo que a la polis griega la fe en los héroes, cuyo modelo y ayuda está siempre presente. Pero en aquellos que vivieron pensando el siglo de la revolución, y han pensado viviéndolo, se trata de algo completamente distinto, es decir, de la conciencia de que Roma, hasta en su sustancia más íntima, fué surcada por un cambio incomparable de tiempos, de que todos los vínculos se soltaron, todos los fondos se tornaron insondables, y Fortuna, como dice Salustio, comenzó a estar furiosa. Esta conciencia tenía objetivamente razón. El siglo desde la muerte de Tiberio Graco hasta la decisión de Actium es realmente una crisis de los tiempos que rompe por completo la tierra de Roma, es una revolución total convertida en algo permanente, en la que todos los actos y los hombres, aun cuando se esfuerzan en mantener el viejo orden, se convierten a la fuerza en revolucionarios. ¿Puede ocurrir otra cosa cuando ha de nacer una nueva paz sobre la tierra? Y de eso se trata, ciertamente, en este siglo tan abundante en sangre y en lágrimas, tan cargado de culpas y tan desgraciado.

En tales épocas los hombres se convierten, en cuanto no dejan en absoluto de preguntar y se limitan a nadar en el torbellino, en vaso de todos los pensamientos en los que la decadencia busca un sentido de sí misma. Todos estos pensamientos se pensaron entonces: la decadencia es una aberración de la norma de los antepasados y puede

suprimirse con el restablecimiento de la situación antigua, o es definitiva y se burla de toda reforma; es una ley natural que el poder humano en cuanto ha alcanzado su mayor altura comienza a decaer, o bien se ha acumulado, desde la antigüedad o en el vértice de las últimas victorias una culpa en la comunidad que ha de ser espiada y sufrida antes de que venga el salvador que trae la salvación. Este último pensamiento se ha mantenido no porque sea más exacto que los otros, sino porque el Salvador, cuando vino, lo ha hecho exacto. Como siempre en la historia, que es el reino de la facticidad, sólo puede ser siempre verdad lo que se impone con fuerza superior y pone ésta en vigor. En época de revolución la verdad es, pues, revolucionaria, en época cuyo contenido es la lucha por el mundo con medios violentos sólo puede ella imponerse en esta lucha mediante la victoria, y así se pone en vigor.

El encadenamiento de causas que provocaron la guerra civil y dieron a ésta pábulo lo vió claramente Tiberio Graco. Muchas generaciones de historiadores que han estudiado este siglo del estado desgarrado y de las poderosas individualidades han ido afinando y profundizando mucho en el porvenir, pero han hallado exacto el conjunto. Del mundo vencido, especialmente del Oriente, explotado sin escrúpulos, afluye riqueza infinita a Roma: botín legítimo, ganancia mercantil arrancada, dinero extorsionado y bienes expoliados; Italia se convierte en el país más rico del mundo. La riqueza busca empleo y lo encuentra en la propiedad territorial, que da seguridad y está conforme con los conceptos clasistas nobiliarios. El ager Romanus, que se ha conquistado con la espada, ya no es ahora como antes ocupado por colonias de agricultores, sino que cae en las manos de los ricos. Los pastos, las plantaciones de olivo y viña suprimen los labrantíos, el latifundio devora la hacienda del labrador. Roma deja de ser el estado de agricultores que demostró su fuerza inagotable en las guerras samnitas y todavía contra Aníbal. Cuando el labrador es reducido a arrendatario todavía está asentado con cierta seguridad, pero en muchas partes es totalmente desarraigado y huye a la ciudad. Cuarteles alquilados surgen, en los que habita ya no un pueblo, sino una masa, que es tan obediente al dinero que no tiene, como los

ricos que lo poseen. El poder defensivo se hunde como siempre que en lugar de campesinado aparece proletariado; el estado romano se quita a sí mismo verdaderamente el piso y el suelo en que estaba fundado al entregarlo a los capitalistas y a sus fuerzas de trabajo esclavas. Las costumbres se corrompen lo mismo en aquellos que han hecho dinero que en aquellos que lo desean. Se puede comprender la corrupción de costumbres, sin ser materialista histórico, como un efecto del cambio de estructura económica, y sin ser moralista, como causa de ella. Este nexo causal hay que pensarlo en absoluto no como una serie lineal, sino como un entrelazamiento, y esto es lo bueno de él; sus miembros se condicionan mutuamente.

Sin embargo, no basta con mucho para comprender el sentido de este siglo. Los elementos de que está compuesto son, vistos en conjunto, síntomas, incluso la auri sacra fames, hasta el devorador retroceso en los nacimientos, hasta el derrumbamiento de la moral. Después queda planteada la cuestión acerca del sentido de la gran crisis: no se la considera un aparente problema idealista. Está legitimada por la violencia de los acontecimientos, por la desmesura de los grandes hombres que en ellos intervienen, y ante todo por el resultado. De la decadencia de la antigua Roma resulta una nueva Roma y una nueva paz del mundo. Y, según Hegel descubrió (Filosofía de la historia, pág. 712), que los grandes cambios en la historia universal debían acaecer dos veces, y que sólo con la repetición serían definitivos, en este caso la decisión acaeció dos veces, a saber: con César y con Augusto, y sólo con la repetición se hizo definitiva.

La respuesta a la pregunta sobre el sentido del siglo revolucionario está por de pronto contenida con toda sencillez en el pensamiento que Polibio alcanzó casi en su comienzo. Una cosa es, decía, vencer el mundo; otra es dominarlo permanentemente y mantenerlo en paz. La vieja Roma fué fuerte y se hizo poderosa aplicando a cada peligro la más duradera voluntad, a toda presión la más terca resistencia. Estaba acostumbrada a vivir con el enemigo ante portas y venció, podría decirse, gracias a sus peligros. Su defensa era muchas veces ataque, pero sus ataques eran siempre respuesta. Sí, este mismo estado

defensivo era respuesta, lo era su dirección ampliamente previsora, lo era la concordia prudentemente guardada de sus clases.

Pero entonces tropezó Roma con los límites del mundo civilizado que se podía conquistar, y por todas partes se encontró con bárbaros a los que no se podía seguir persiguiendo en sus espacios infinitos. Con ello desaparece la situación para la que Roma tercamente se había edificado. Como acto simbólico se ha considerado siempre, ya en el momento en que acaeció, la destrucción de Cartago, que Catón reclamaba incansable según los intereses de los grandes propietarios, pero contra la que Nasica advertía en vano, según el interés de la vieja Roma.

Pero la desaparición de una situación antigua que ha planteado una exigencia determinada significa sólo que se plantea otra nueva exigencia, a no ser que se abdique y se retire uno de nuevo a su gloria histórica. La grandeza de Roma es que, por conservador que fuera su estilo, no se atiesó, ni mucho menos abdicó, sino que se renovó para la nueva tarea; afortunadamente, para ello se daba no sólo el viejo y sacro orden de su estado, sino también su salud moral que en aquél estaba fundada. Cuando el mundo civilizado estuvo unido bajo una soberanía, surge el deber completamente nuevo de defenderlo por todas partes contra la presión de los pueblos bárbaros y de darle orden de manera permanente: de administrarlo. Es una ilusión que la fase siguiente a la de la victoria se llame posesión. Es más bien preocupación por la posesión: en la palabra cura, Augusto ha concentrado profundamente toda su actuación. Así formulada se trata de un cuidado. Naturalmente que no es un pensamiento logrado teóricamente, sino impuesto en la lucha de las fuerzas revolucionarias y conservadoras, y sólo al final surgido a la conciencia. Los ejércitos al viejo estilo fracasan de modo rotundo en todas las guerras que tienen el carácter de guerra colonial, en primer lugar, en España y en Africa. Mario es el primero que forma un ejército de proletarios y esclavos. Esto va contra todas las leyes e instintos de la comunidad romana, pero el ejército en que se apoya Sila, el restaurador de la soberanía del senado, no parece distinto. La misión de defender la trontera y domar a los bárbaros presupone tropas permanentes, que están educadas desde largo tiempo y que creen con la fe del mercenario en su general, que les paga después de la victoria. Lo mismo fracasa la administración de las provincias con los funcionarios senatoriales. Los procesos de repetundis van extendiéndose desde mediados del siglo II. La clase dominante ha vencido, posee y explota; pero no funda a la larga un orden del mundo.

Pero esto también son síntomas. El proceso que demuestran significa para Roma el sacrificio de lo más sagrado, esto es, de la res publica, a la caída en lo absurdo, es decir, el mutuo desgarramiento de la clase dominante, el sumirse en el delirio (que así llama Horacio al siglo de las guerras civiles). Cuando el mundo se torna uno, también debe ser una la fuerza y debe de concentrarse en una persona: cura es una categoría de la existencia personal. La tendencia que atraviesa todos los cambios y desórdenes de la centuria revolucionaria es por ello el camino de la res publica a la monarquía. Todas las formas jurídicas, todos los títulos y construcciones, mirando desde el antiguo sistema de magistraturas, son sólo externas; son puros medios de lucha o medios para la pacificación de los ánimos. La toma del poder por el único es el punto crítico, y el mismo cuidadoso vincularse con las formas de la república revela sólo que había acontecido ya. Un dictator perpetuus ya no es un dictador. Un tribunado de la plebe que está concedido de por vida y lleva acumulado el mando de todos los ejércitos, el consulado repetido y muchas otras cosas, sólo el nombre tiene de común con el cargo plebeyo. El contenido esencial del siglo revolucionario es, no cómo es reconstruída en el derecho político toda la fuerza estatal, sino que se lucha por ella, se la alcanza, se pierde, por fin se la tiene establemente.

Este siglo es por eso la época de las grandes individualidades—o como Hegel dice, de las individualidades colosales. Una expresión que cuantifica tan sin límites designa muy bien que aquí se cambia la calidad romana antigua en dinámica y en masa. Tan importante es, desde luego, lo que él no designa (y éste es el segundo logro en grandeza de la romanidad en su época de crisis), que todas estas individualidades colosales son auténticos romanos, pero no ya a la manera vieja y a machamartillo, sino hombres muy modernos, de buena

sangre y elevado estilo, aún allí donde se asesinan y traicionan unos a otros, incluso cuando luchan mutuamente por Roma. Aquella terrible confusión de la sangre y del estilo, que suele aparecer en los momentos revolucionarios, aquella afluencia de caracteres raciales extraños en un medio confuso, no se da allí. Mario, es verdad, que no es de clase ecuestre y es de familia plenamente desconocida; y la familia de Pompeyo pertenece a la nobleza sólo desde dos generaciones antes. Pero los Gracos, Sila, Lúculo, Craso, son hijos de las viejas familias; la más noble de éstas, la Julia, vence en la guerra civil y

gana el imperio.

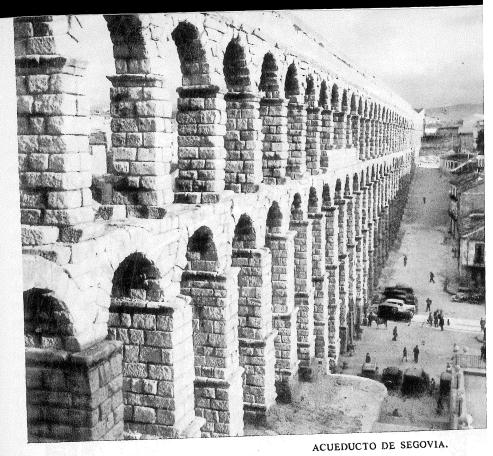
La oposición de optimates y populares se cruza con esta lucha de los individuos por el poder desde que Cayo Graco comenzó la revolución contra el senado y Sila restableció la soberanía de éste por todos los medios de la revolución. Pero, en el fondo, luchan en las guerras civiles de Roma no partidos o clases u opiniones políticas o sistemas de organización del Estado, sino que luchan única y solamente los individuos, las "individualidades colosales". Cada uno de ellos está rodeado de un entero enjambre de partidarios, que son también individuos desligados y que luchan por el poder, sólo que en forma menor y mínima, camaradas conjurados, cazadores de fortunas, caballeros de ocasión, jugadores de banca. Un ejército absolutamente fiel es la mejor, incluso la única oportunidad de triunfo. Todas las posiciones y conceptos que se legitiman por otras autoridades, por ejemplo, por el senado; por ejemplo, por la libertad de la res publica, pierden en una noche su validez. Los asesinos de César se hallan, inmediatamente de su hazaña, ante la nada, y Cicerón, ciertamente que en modo alguno un puro "hombre de cultura", sino un fiel conocedor y pregonero de la antigua Roma, habla políticamente en el vacío, con todo lo magnificamente que habla. Muchos entre los grandes romanos de este siglo, toman rasgos de un dominador helenístico, así el mismo Mario; así, luego, Pompeyo, cuando consiguió sus grandes victorias en el Oriente y dió su nombre a ciudades. Pero esto es al mismo tiempo sólo una convergencia de los fenómenos; la época de los grandes estados helenísticos ha pasado, y la posibilidad de su renovación no se da en el suelo

del imperio romano. El orden político que se halla al final, en el que se purifica todo crimen y se apunta toda ganancia, incluso la ganancia de la época de las revoluciones, no es un imperio helenístico, sino una creación plenamente romana: una Roma nueva y

una paz romana.

Cuando la polis perdió su fuerza de cohesión, la individualidad del hombre griego quedó libre como una fruta madura. Algo completamente distinto acaece en Roma, donde no el hombre, sino la res publica, era y sigue siendo la medida de las cosas. También allí, se concentra con la crisis del Estado toda la realidad en los individuos, pero esto significaba no que el hombre se emancipara como persona libre, plena y culta, sino que la voluntad de poder del único se salía de la clase política. La libre individualidad es imposible en Roma o se queda al margen, pero las individualidades políticas se disparan a gran altura de entre el desorden, y en ellas se dispersa la sustancia política de la res publica. Roma es siempre estado y acontecer político en gran sentido, aun cuando su unidad se ha perdido; es virtù, incluso en la guerra civil. En el peor de los casos, es estado en piezas, y estas piezas chocan entre sí con aniquiladora fuerza. En el peor de los casos, es estado en andrajos, y sobre estos andrajos puede uno intentar atraerse hacia sí el todo.

Las doce guerras civiles que se pueden distinguir en el siglo que va desde los Gracos hasta Actium, no son dramas terminados, ni siquiera actos delimitados, sino que se comen unos a otros el terreno en su ascenso y caída, en la conquista del poder y en el derrumbamiento de los poderosos jugadores. Infinitos asesinatos, también asesinatos de masas a millares, infinitas proscripciones, indemnidades y enriquecimientos mantienen sin aliento a todo el mundo, movimiento bastardo que oscila sin crear nada nuevo. Todos los tipos de la arrogancia y del brillo, todos los tipos de la voluntad de poder y de su renuncia, brillan en cualquier momento. Como sólo vale la garra, cada fallo, cada aflojamiento en la acción de prender, es decisiva; nunca se perdona en el curso de las cosas porque todos los otros lo aprovechan. César juzgó sobre Sila que había obrado como un analfabeto, cuando depuso la dictadura. ¡Cuán fácilmente cayó Pompe-



PUENTE ROMANO EN ASTURIAS.





CRISTO GUERRERO. Mosaico bizantino del s. VI.

yo de la altura sobrehumana a que le habían levantado sus victorias sobre Asia, porque soltó de su mano el poder, es decir, el ejército! En tales tiempos, en los que la balanza de la felicidad sube y baja rápidamente, la Fortuna se convierte en diosa; Sila le edificó un

templo.

Lo maravilloso y tercera demostración de la grandeza de Roma, también en su crisis, es que en estas guerras civiles el imperio no sólo no se conmueve ni divide en trozos, sino que continuamente se amplía y fortalece. Todas las fronteras son mantenidas, y muchas dilatadas ampliamente. Todos los bárbaros son rechazados, muchos incorporados por la fuerza al imperio. A menudo, está el imperio en grave apuro. Pero todo peligro se transforma en ganancia. Precisamente, en la inquietud de los ataques bárbaros se incorporan y pacifican las provincias fronterizas. Más por la intervención del acaso que por el sostén de su patria, más por sus propios puños que al servicio de Roma, toma cada uno de los jefes revolucionarios su misión: Mario, la pacificación de la escandalosa guerra en Numidia y la defensa contra el peligro germánico. Sila; después, Lúculo, y, finalmente, Pompeyo, la lucha contra Mitrídates por las provincias de Asia. Se hacen cargo de ella, para su propio fin y provecho; pues, en estas guerras, en las fronteras adquieren y educan sus ejércitos antes de convertirse en pretendientes de Roma; allí, ganan su gloria y su poder. La lucha por el mundo es, en el siglo de la res publica, dividida, en primer lugar una lucha por el poder. Pero esta lucha por el poder se acredita siempre como lucha por el mundo en un grandioso doble sentido: no sólo en interés del revolucionario vencedor sino también para Roma misma.

Y la fortuna de Roma, el hado de Roma, es aún más providente. Las victorias en las que gana cada uno contra los demás su poder y que, además, todas juntas sirven de provecho para Roma, no son de igual valor. Algunas, son sólo defensa; otras, conquista duradera. Algunas, levantan el imperio en alguna dirección; otras, lo edifican. Algunas, crean paz para un tiempo más largo o más corto; otras, fijan para todos los tiempos la órbita de la soberanía romana. Las mayores de entre ellas decidieron no sólo sobre el destino y la figura

del imperio romano en los siglos siguientes, sino sobre el destino y la figura de Europa en los milenios por venir. El sentido secreto que hay en la historia de Roma—los romanos lo llamaron precisamente fatum—cuida de que aquellos que logran para Roma las mayores victorias, vencen también en la lucha por el poder. No sólo en sentido general, sino también específico, es idéntica la lucha por el mundo con la lucha por el poder, y la lucha por el poder con la lucha por el mundo.

En este punto, está el nombre de César, que mientras los otros se apoderan del viejo y rico Oriente, al Norte penetra en el futuro y se gana así la potencia más fuerte. Esta maravilla de hombre, político, general y soberano, ha dominado tan perfectamente los impulsos de la lucha por el poder y de la lucha por el mundo, que salió de ellas no sólo necesariamente como vencedor, sino que hizo salir por encima de sí mismo el impulso; su nombre lo llevan, desde entonces, todos los que se aplican a defender más que el bien y la fuerza de un estado, o sea, la fuerza y la paz de un imperio. Que estuviera nerviosamente mezclado a la táctica del juego político, con procesos, intrigas, escándalos, batallas electorales y consignas intencionadas, es perfectamente comprensible; sólo, que desde el principio, las dominó como mejor virtuoso que los demás. En España, donde por primera vez gana un ejército, después, en sus campañas de ocho años en Galia, se crea un arte militar que se ha convertido en modelo para todos los tiempos, porque reúne todas las propiedades que conducen a la victoria: audacia y rapidez, dureza y grandiosidad, exactitud y furia. Nadie lo penetró; para sus contemporáneos fué siempre un enigma. Pero él vió a través de todos y de todo. No sólo es que está orientado, aun desde lejos, de modo legendario sobre las cosas romanas, sino también en la mayor confusión extraña, en las discordias de los celtas y de los druidas, en la impotencia de las tribus migratorias y la fuerza del pueblo germánico, sabe él como si un dios se lo hubiera dicho. Evidentemente, vió las dos Galias y el Ilírico desde el principio como la posición clave para la lucha decisiva por Roma, y, en realidad, con una rápida victoria se vino a sus manos todo el Oeste; con otras tres, todo el Oriente y con una quinta, el Africa. Pero, con este ciclo de las victorias, que se cierra con Munda en España, no sólo queda fijada la estructura del imperio romano para los siglos venideros, sino que con misteriosas líneas, que sólo resaltarán en el futuro, está predicha la estructura de Europa. El espacio de la cultura ciudadana romana está limitado por el libre espacio de las tribus nórdicas. El espíritu de Roma es llevado hasta el Rhin, el mar del Norte, el océano; a partir de allí, comienza a formar la historia occidental que va haciéndose y la señala con rasgos indelebles. "La ampliación del horizonte histórico con las campañas de César más allá de los Alpes, fué un acontecimiento en la historia universal comparable al del descubrimiento de América por grupos europeos", dice Teodoro Mommsen (Historia de Roma, III, 301).

Como él, sólo estuvo breve tiempo en la cumbre de sus últimas victorias y los planes que habrían completado el imperio sólo relumbran como audaces intentos de su espíritu, su imagen se desplaza casi obligadamente desde la cumbre al ascenso, desde el imperio a la lucha, y la expresión convertida en moderna de "cesarismo" significa algo completamente distinto de imperio, a saber, lucha del individuo, intranquilidad caótica, y no paz. Pero por breve o por largo tiempo: en él, como imperator, dictator y pontífice máximo, pero, ante todo, en su regio natural, Roma se unificó de nuevo y volvió a hacerse cargo de su tarea de dominar a los pueblos. Por muchos rasgos que en él nos recuerden al dominador helenístico, por muchos de sus planes (por ejemplo, el de herir por la espalda a los germanos, por el gran rodeo del imperio de los partos) que nos puedan recordar a Alejandro, su ser y su pensamiento es auténticamente romano como su idioma. Siempre ha dicho de sí, y Roma le ha creído, que procedía de los antiguos reyes, esto es, de sangre de los dioses. Con mayor derecho ha añadido él luego, que él era Roma, que su destino se había convertido en el de Roma, y que si algo se le oponía, la guerra civil ardería más mortalmente que nunca antes. Los cortos años que van de Fársalo a su asesinato pesan mucho. El siglo de los grandes individuos llega a su fin con la victoria del gran único. La res publica está, claro que no en la antigua forma y libertad, pero gracias a César, restaurada conforme al espíritu romano. El día de la paz amanece, quizá con demasiado brillo, demasiado regio para que pudiera ser ya verdad: pues, la expiación de una larga culpa y la curación de una corrupción que devoraba profundamente, es cosa dura y seca. Pero en el espíritu de César, que lleva en sí los orígenes y que hasta el fin a la vez ha pensado audazmente en una Roma nueva y ordenadora del mundo, la salud y la paz surgen como en un primer amanecer. No el concepto erudito, sino el popular tiene razón en sentido de la historia universal: César es el epónimo y precursor de todos los emperadores.

PAX AUGUSTA

Gayo Octavio, que heredó el primero el nombre de César, no heredó nada del brillo de César, pero sí su hazaña, y ésta la heredó en el sentido propio de la palabra, es decir, teniendo que aceptar la herencia para que ésta fuese válida, e incluso teniendo que adquirirla para poseerla. Todos los terrores de la guerra civil se presentaron una vez más a partir de la sangre de César, y se volvieron más horribles que nunca porque los justificaba la venganza del asesinato. Todos los medios de la lucha por el poder hubieron de emplearse todavía, y los empleó este seco y señoril, pobre y (así se lo parecía a Cicerón), incómodo joven Octavio, a quien la estrella julia, en la que él creía, condujo a la victoria. Fué sólo la fatiga general la que permitió a la paz dominar cuando ocurrió la decisión de Actium? Pero la paz no proviene del deseo, sino de la voluntad y de la realidad. Fué hazaña duradera de César, y que con la repetición no sólo se confirmó, sino que se perfeccionó expresamente; sólo Actium es la clara victoria del Occidente sobre el Oriente, la victoria de la virtus romana sobre el despliegue de fuerzas helenístico, la victoria de los dioses romanos, ante todo de Apolo, sobre los dioses monstruosos del Oriente, tal cual Virgilio lo ha cantado en el libro VIII de la Eneida. Y aquí se muestra la grandeza propia de Augusto, al descubrir que no es un sucesor, sino un iniciador, no un heredero de la paz, sino un pacificador, precisamente gracias a que mantiene la mesura en la victoria, ennoblece el triunfo con la reconciliación y abre de nuevo las fuentes cegadas de las que brotó la antigua concordia de Roma.

El juicio sobre Augusto ya entre los contemporáneos, como Tácito nos delata (Anales, I, 9 y ss.) ha oscilado con la misma fuerza v entre los mismos extremos que hoy todavía. Si obró por afán de dominio o por sentido de la responsabilidad, si fué un creador o un calculador astuto, si fué un creyente o un hipócrita, una naturaleza extrordinaria o bien sólo cauto, tenaz y hábil, a pesar de todos los esfuerzos, los investigadores no han podido ponerse de acuerdo sobre ello. La imagen de Augusto estaba para la época y aún está para nosotros, más velada que la de César, pero podría decir que por una razón completamente distinta, César está velado por su brillo, Augusto por su obra. Quien no sólo inicia brillantemente una situación del mundo, que desde mucho tiempo atrás está madurando, sino que la perfecciona cuidadosamente para que perdure, borra su persona a la vez en la facticidad de su obra; coincide tan plenamente con ésta, que no puede ser aislado como persona. El encubrimiento, inabarcabilidad, imperceptiblidad de Augusto, proviene, por consiguiente, podríamos creer, no de dificultad de conocimiento. sino de la esencia de la cosa, a saber, de que este hombre inicia una nueva época. Lo que en César es acción espontánea, felicidad radiante, humanidad genial, se convierte aquí en tarea y en cumplimiento real de una misión, hazaña responsable y servicio al fatum. El siglo de las individualidades colosales y de la lucha entre ellas por el dominio del mundo ha terminado. Amanece una nueva paz, y como instrumento de ella una nueva Roma, y no sólo los poetas que están alrededor de Augusto (naturalmente, que éstos los primeros), sino que todos lo sienten: los dioses lo han querido, la simiente crece grandiosamente, es la edad de oro. Así, como perfeccionador de la historia de Roma, como ordenador del mundo y como pacificador, ha visto Virgilio a Augusto. Entonces, en una época en que el curso de las cosas políticas no estaba decidido, el poeta vió la verdad de la época con sus ojos, primero en el crepúsculo de mitos orientales y sabiduría sibilina, después a la gran luz de la historia de Roma. Y esta visión es, también en relación a la persona de Augusto, más verdadera que una biografía política; sólo ella toma en cuenta justamente a su humanidad. Pues un salvador y pacificador es a la vez más o menos que persona, ya que no puede ser imaginado sin su misión, esto es, sin la transformación del mundo que gracias a él ocurre.

El Eneas de la Eneida, un vencido y fugitivo, pero con los Penates a la espalda, busca por caminos no trazados la nueva patria, y la encuentra porque los dioses se la señalan y porque él obedece a estas señales. La predestinación—pues con esta resonancia cristiana se ilumina ahora la palabra fatum—no se refiere a un refugio, sino al dominio del mundo. Como al fundador, los hados de Júpiter han conducido siempre a la ciudad fundada, también muchas veces por caminos no trazados, pero con la predestinación de la victoria. Toda la historia romana se convierte ahora en una marcha llena de sentido, que es impulsada hacia adelante por predestinaciones; la serie de sus héroes en el VI libro de la Eneida y el catálogo de sus triunfos en el VIII, son no sólo una revista del orgullo nacional, sino la cadena de predestinaciones y cumplimientos. Que Roma debe gobernar al mundo como señora es un memento divino, y la predestinación de las predestinaciones es que ello ha de ser eterno: imperium sine fine dedi.

En este punto, tiene su origen la misteriosa conexión entre Eneas y Augusto que siempre resuena en Virgilio, y, a veces, se expresa manifiestamente. Eneas no es claramente heroico como Aquiles, ni virilmente activo como Ulises. Es grave, íntimo, sensible, un héroe que sufre, compadece, vive; no es un hombre de areté, sino un hombre de pietas, y se podría decir que más un santo que un héroe. Lo que le sale al encuentro no es el destino, a quien el hombre opone su honor, sino el fatum, en cuya mano sabe que están él y su obra. En esta figura moral traza Virgilio toda la historia romana, y en particular, la figura y misión de Augusto. Esto se transparenta por doquier, dando a la Eneida aquella trascendencia que la acer-

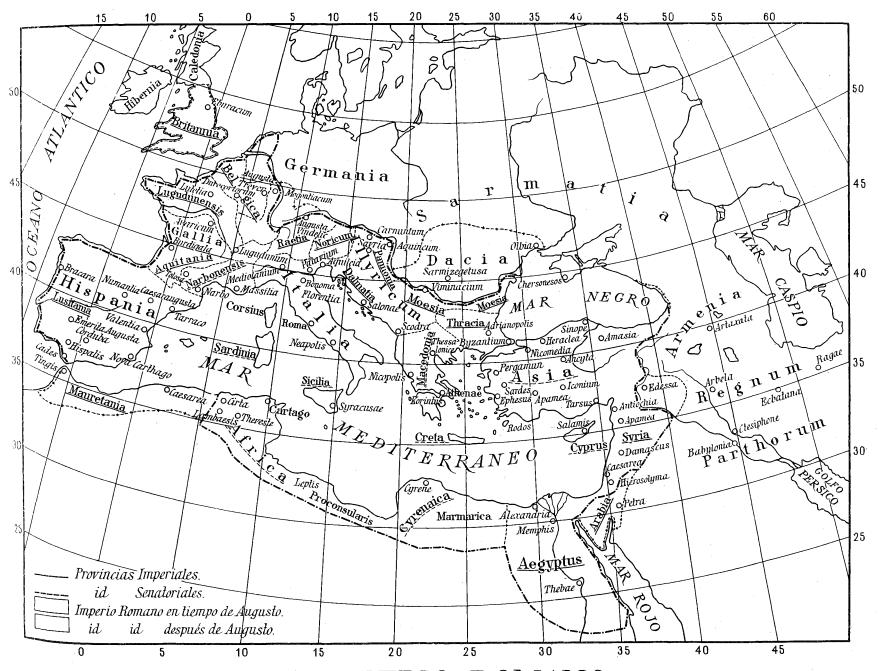
ca mucho más a la época cristiana que a la epopeya homérica. La actuación de Augusto con esto queda completamente liberada de la guerra civil a que pone fin, pero plenamente incorporada al conjunto de la historia de Roma que perfecciona. En el siglo revolucionario el fatum de Roma cuidó, tras las espaldas de los hombres cegados, de que la lucha por el poder se convirtiera en lucha por el mundo para Roma. Ahora, un hombre escogido cuida de que el fatum que le ha ayudado se cumpla. Lo cumple en la hora en que debía ser cumplido, con obediencia, o dicho de manera cristiana, con humildad, y aún más cristianamente, con la gracia.

Esta es la teología de la pax Augusta. Ni puede ser liquidada como ideología, ya por el hecho de que está garantizada por la realidad y por la fuerza de efectos de la poesía virgiliana, que se extiende durante milenios. Pero la obra de Augusto no es en modo alguno la obra de un salvador, sino la obra de un dominador y gobernante. Crea un imperio plenamente de este mundo, y en el sentido propio de la palabra, una paz sobre la tierra; no se apodera de las almas, sino de las cosas; las pacifica y administra, y en esa medida es una obra plenamente romana; pues la palabra clave del espíritu romano es la palabra res, y su hazaña ha sido siempre dominar las cosas, conciliarlas y edificarlas, conocer la naturaleza de lo real y mantener como sagrada su ordenación inmanente.

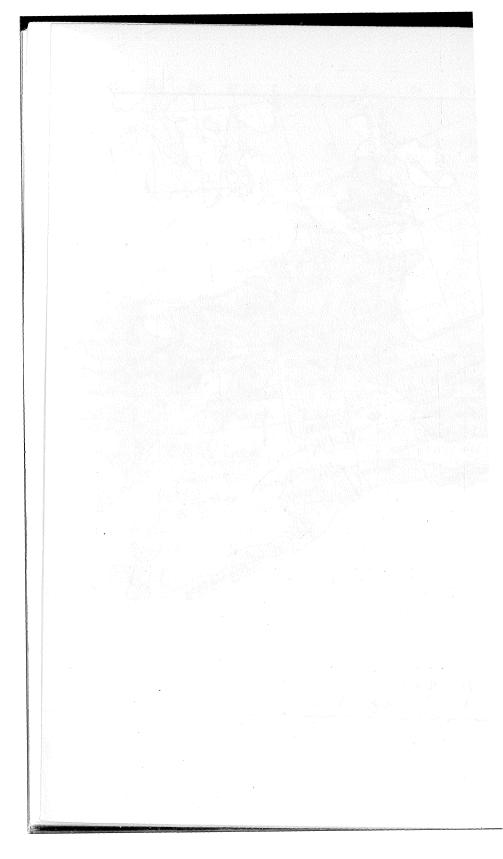
El orden que el emperador Augusto, como hijo del divino César y como el primero del pueblo y del senado, ha dado a las cosas del mundo, no es por cierto un restablecimiento de la antigua res publica, si bien como tal se legitimó. Es un orden nuevo: una nueva Roma universal, y en esa medida significa el cumplimiento de la misión que Polibio había formulado al comienzo del siglo revolucionario. En mucho fué, como dice Rostovtzeff (Sociedad y Economía en el Imperio Romano, I, 36), la consolidación de lo que habían creado las guerras civiles, así en la organización del ejército permanente, en la construcción del régimen monárquico, que se compone, de manera constructiva, con las piezas más adecuadas del antiguo sistema de magistraturas. Con todo, no es un reflejo de realidades falsas, ni tampoco un arcaísmo caprichoso de los sentimientos morales,

cuando Augusto remite siempre al pueblo al ejemplo de los mayores, renueva los cultos de los viejos dioses, restablece la disciplina y moral romana antigua, sino que, según él, es un romano en su actitud y sentimientos, en su vida y estilo espiritual, así la nueva Roma que él crea es verdaderamente una nueva Roma, y el dominio universal alcanzado lo transforma él no en un imperio universal de cuño internacional, sino en un bien tramado orbis Romanus.

Con ello, hubiera resultado allí—lo que en la historia de los pueblos y los imperios es rarísimo—una nueva renovación y regeneración: un retorno a las fuentes y una vivificación de la sustancia primitiva, y sólo desde ese punto se justifica la alabanza del poeta y el presentimiento de la época de que había amanecido algo más que la seguridad y la paz, o sea "el estado de bienaventuranza". En la historia, hay que reconocer todas las realidades, aun cuando limitan con el milagro. Lo que allí acaeció es más que aquel último florecer de todos los instintos y pasiones en las épocas tardías de elevada civilización que G. Sorel llama ricorso. Es una nueva primavera de una vieja raíz. El concepto de "época tardía", como toda la cronología relativa, es inadecuado para comprender tal cosa. Pero en la época augústea que abre la pax Romana se convirtió en realidad. La renovación de los orígenes y el comienzo de una segunda juventud no aconteció por un profeta, salvador y liberador, no con un maravilloso despertar de las almas, sino por ordenación de las cosas, por cura, o dicho modernamente, por administración. Este concepto, el más real de todos, designa la actividad y la utilidad de Augusto desde el comienzo hasta el fin. Abarca incluso el resplandor de una religiosa significación que para su tiempo y para la posteridad tiene la época augústea. El viejo pecado que vino de Troya está expiado. La mentira y el crimen dominaron, durante siglos, y al final se convirtieron en locura, han sido expulsados, no tanto por la victoria como por la clemencia y sabiduría con que ésta fué empleada. En las esculturas del altar de la Paz, en el campo de Marte, que Augusto fundó en el año 12 y consagró en el 9, aparecen la madre Tierra y los elementos amigos, que ahora, después que se ha hecho la paz, vuelven a dar sus bendiciones. Pero también este re-



EL IMPERIO ROMANO



torno de la época saturnia está causado no por la transformación de las almas, sino por el ordenamiento de las cosas y es, si en sus efectos un milagro, en sus medios administración, desde luego administración en sentido grandioso, administración que abarca y conforma las raíces de las cosas, incluso sus raíces en el hombre.

Siempre ha sido admirado el orden que Augusto creó por su artística disposición: esta sabia mezcla de moderna disciplina, de voluntad y de pasado mantenido vivo, este equilibrio de las dos autoridades, el Senado y el Príncipe, que no era un juego con viejas formas, sino que dió al centro del imperio un doble apoyo, esta incorporación del príncipe como primer ciudadano a la res publica, con la concentración en su mano de todos los medios decisivos de poder, este cuidado omnipresente de las provincias y de sus ciudades conservando la plena exigencia de la soberanía romana, ante todo, este ejército, que era ejército de ciudadanos romanos y a la vez la vía hacia el derecho de ciudadanía para los mejores elementos de las provincias romanizadas, instrumento de poder en la mano del emperador y a la vez elemento de sujeción por encima de todos los pueblos y estirpes del imperio. Esta disposición es, en realidad, extremadamente artificiosa; la suma de la sabiduría política romana está en ella contenida, y las utopías y proyectos de constitución más ingeniosos resultan baladíes frente a la obra de arte de la constitución que tácitamente, y sin escribirse, aparentemente por piezas, pero en realidad de un golpe, sin programa, pero con conciencia soberana, fué creada a lo largo de una lograda vida humana.

Pero la obra de Augusto es mayor de cuanto se podría comprender bajo la imagen de un trabajo constructivo, aunque sea genial. Un estado histórico puede quizá surgir de una inteligencia constructiva, pero nunca un imperio histórico. Pues se va creando en los imprevisibles acontecimientos, realidades y cambios de los siglos, no sólo en los que le llegan de fuera, sino también de aquellos que ocurren en él. Se edifica hacia el futuro, y esto quiere decir hacia sus propios cambios. Es la grandeza de Augusto que su imperio comprendió en sí una mayoría de las figuras futuras del imperio como posibilidades, y por ello fué capaz de sacarlas de sí mismo o de se-

guirlas formando. Los elementos de que se compuso son a la vez inestables recíprocamente, de manera que el uno puede durar mientras que los otros se transforman, uno puede entrar a hacer la función del otro, todos pueden sustituirse mutuamente, pero con ello todos están en transformación. Tal cosa ya no es una obra de arte, sino casi una criatura orgánica. Sería una exigencia imposible que pudieran ser curadas todas las catástrofes, sustituídos todos los daños, fundidas todas las durezas y todos los forzados procesos de evolución convertidos en nuevas formaciones positivas: ni el mismo organismo más vivo tiene esta vida. En especial, aquel proceso de abstracción que en la vida orgánica se llama envejecer y que en las criaturas de poder aparece vaciamiento de la potencia y como ahuecamiento de la vida política, es inevitable. Pero la paz que Augusto no impuso como tranquilidad, sino que conformó como orden del mundo, se mantuvo durante siglos y a través de muchos desórdenes. Varias veces, cuando parecía perdida, fué restablecida, y algunas veces reforzada como orden nuevo. Y hasta el final fué por lo menos creída por los hombres y con agradecimiento ligada al nombre de Roma, incluso cuando el imperio sangraba por todas sus fronteras.

Dar al imperio los límites justos es la primera decisión de Augusto: la primera no en el tiempo sino en la realidad; pues con ello, se pone, mediante una sentencia divina, el espacio que debe ser atribuído a las bendiciones de la paz y de la época bienaventurada. Esta decisión se mantiene durante toda la vida de Augusto, e incluye en sí victorias, derrotas y vueltas, grandes planes y casualidades llenas de sentido. A ella corresponde la pacificación de los países alpinos y de la Galia, de España y Africa. Pertenecen a ella las brillantes operaciones de los dos hijastros de Augusto en Germania hasta el Elba y más allá. Pero también pertenece a ella la renuncia a Britania, la paz de inteligencia con los partos y—de mala gana, después que las legiones de Varo fueron aniquiladas en la selva de Teutoburgo—la resignación a la frontera del Rhin. ¡ Qué demostración del tacto de estos intentos y renuncias que el imperio así delimitado viviera en paz durante cien años, limitadas las guerras a los bordes

extremos que apenas tocaban al conjunto! Pero lo que es más, Augusto ha fijado con ello la ley estructural y esencial del imperio romano de una vez para siempre, a saber, que todo el mundo antiguo y lo que de él era penetrable para su civilización se reunía en paz, pero más no, y con toda su extensión era un conjunto limitado al modo clásico, mantenido como una gran economía doméstica, no una expansión imperialista, sino un orden autárquico alrededor del Mediterráneo con Roma como centro. Que el comercio mundial con la India, Insulindia y China, aunque eran conocidos sus caminos y se convirtieron en navegables, nunca alcanzara una medida considerable, que las tribus bárbaras del Norte y Nordeste nunca quedaran sujetas seriamente en territorios ocupados y en zonas de receso, que no se desarrollara absolutamente ninguna industria invasora sino que pasaran de una provincia a otra las grandes vías comerciales, que el imperio, medido con conceptos modernos siguiera siendo relativamente pobre y comenzara visiblemente a volver a sumergirse en formas de economía natural con la gran crisis del siglo III, todo está presupuesto en aquella decisión. Pero es cierto, que con toda estructura está presupuesto el modo de su fenecer, con toda vida la forma de su envejecer y perecer.

Sobre las fronteras en el Rhin, el Danubio y el Eufrates, que Augusto inventó, las fases ulteriores del imperio coinciden, en parte, según un plan y para completar, en parte, por necesidad y a la fuerza. El limes romano se traslada, bajo Claudio, a Escocia; bajo Vespasiano y sus sucesores, a la Germania de la orilla derecha del Rhin, son incorporados Mauritania, en el Sur y el territorio del Ponto, en el Este. Para que los terrenos abiertos en el Este del imperio no fueran utilizados como base de ataque por los bárbaros, inaugura Domiciano, y después, con mayor empeño y fortuna Trajano, la época de la nueva expansión, que proporciona las provincias de Dacia y Arabia, arranca a los partos Armenia y Babilonia y penetra hasta el golfo pérsico. Pero estas nuevas conquistas nunca se convirtieron en partes sólidamente unidas al Imperio. Se pierden más pronto o más tarde, se liberan, son inundadas por movimientos rebeldes o se abandonan con renuncia consciente. Siempre sigue a

la victoria la limitación, a Trajano, Adriano, a Marco Aurelio, Cómodo. Con la alternativa de ataque y defensa, de victorias y derrotas, a través de todas las épocas de grandeza y de miseria del imperio, de ruptura de las fronteras y de reconstrucción, siempre se mantiene el imperio y la norma que puso Augusto. Y cuando en medio de los desórdenes del siglo III, Aureliano salvó el imperio que por todas partes ardía, venció a los alemanos y godos, pacificó la Galia rebelde, fortificó de nuevo Egipto y el Oriente, se convirtió en el restitutor orbis, es decir, el restaurador del orbe que Augusto concibió cuando ordenó el mundo. Sus fronteras pueden sangrar porque son fronteras. Pueden avanzar y después retroceden. Pueden ser

despedazadas y entonces se hace añicos un conjunto.

Augusto creó no sólo los límites, sino también el interno armazón de la pax Romana, y esto lo ha creado, ante todo, para el futuro, de manera que desde el principio estaban ya pensados los posibles cambios y los desarrollos impuestos por la necesidad, finalmente también las crisis y el ocaso. La romanidad, gloriosamente renovada y restablecida en su vieja disciplina, es el centro del Imperio. Pero con la fuerza de una idea misional, la romanidad afluye desde el centro a todas las provincias, y tiene que domar a los salvajes, mejorar a los flojos, educar a los aún no maduros. En Oriente, donde se encontró con antiguas viejas culturas y con estructuras políticas maduras aunque agotadas, se une con el espíritu griego, que ha absorbido en sí durante largo tiempo, para la formación de una moral universal que contiene en sí todo lo que compone ilustración y humanidad, libertad política y existencia realzada. Entonces hay una ordenación jerárquica de las partes del imperio según su valor, un ascenso que a cada miembro lo eleva tanto como puede alcanzar según su naturaleza y su esfuerzo, y la posición jurídica externa dibuja cuidadosamente la escala de los valores internos. Sólo con esta gradación y movimiento que todo lo abarca, se convierte el imperio en un todo animado. Estados protegidos se convierten, cuando están maduros para ello, en provincias. Las provincias son organizadas en comunidades urbanas, y éstas alcanzan derechos de ciudadanía graduados. Desde el pueblo bárbaro, pasando por el municipio provincial, la comunidad urbana de derecho itálico y romano, la gradación llega hasta la colonia de ciudadanos romanos. El derecho civil romano, concedido parcamente, pero luego, ya puerta a todas las dignidades en el imperio, es el objetivo inmanente y el móvil del movimiento. Ciuis Romanus sum; esta frase que Livio ha puesto en boca de Mucio Escévola al comienzo de la historia de Roma como confesión, se convierte ahora al final en fuerza religante

y en premio a todos los servicios al imperio.

Los semilleros y centros de irradiación del espíritu romano son en toda la extensión del imperio las ciudades y sólo ellas, los distritos campesinos son atribuídos a ellas como territorios. Los territorios que no tienen ciudad siguen en la oscuridad como puros objetos de dominio. Augusto ha fundado ciudades como un dominador helenístico, pero mucho más numerosas y dentro de un plan que ninguno de ellos, en Africa, Galia y España, junto al Rhin y junto al Danubio. Aldeas y ventas, clanes y asociaciones tribales, recintos de templos y mercados son transformados en ciudades; como apéndice de los campamentos legionarios y de las tropas auxiliares crecieron rápidamente ciudades; otras fueron fundadas en pleno campo. Todos los emperadores del siglo 1, sobre todo Claudio y Vespasiano, continúan la obra de la urbanización de las provincias. Los Antoninos, en el siglo II, hacen más densa la red de ciudades y las establecen además en las lejanas provincias danubianas, por Dacia, Mesia y Tracia. Millares, verdaderamente millares de ciudades, florecen en estos dos siglos, en las costas y junto a los ríos, junto a las vías militares y de tráfico, ciudades campesinas en las que vivían los propietarios del suelo, ciudades industriales y comerciales, ciudades metropolitanas y de caravanas, cada una con su propia vida política, y cuando tenía pleno derecho, con un senado municipal; todas son foco de irradiación de la civilización greco-romana y baluartes de la supremacía de Roma. Arquitectos romanos construyen en todo el mundo: acueductos y pórticos, mercados y templos, tribunales y curias, gimnasios y baños, teatros y estadios. El imperio se constituye como una gigantesca federación de ciudades estado. Pero el imperio romano y el cuidado del príncipe lo abarca todo en una misma paz: "toda la ecúmene es una sola ciudad" (μία πόλις πᾶσαή οἰχουμὲνη, Elio Arístides).

Civilización: Esta palabra tan desvalorizada, hoy tan gastada, tiene allí su valor dentro de la historia universal, pues allí designa, no un montón de cosas artificiosas que se han hecho imprescindibles, sino una conformación llena de aspiraciones de la vida y de las costumbres, un espíritu que obliga y que ejerce un efecto duradero sobre fuerzas valiosas. Su acento es verdad que descansa sobre aquellos que poseen algo y tienen algo que perder, pero, sobre todo, en que estos mismos son responsables del conjunto. La civilización es allí interés activo por el imperio y colaboración en él en cualquier grado. Los elementos civilizados forman el sistema de puntos angulares, articulaciones y transmisiones en los que no sólo reposa el imperio, sino con los que opera. En ellos descansa su economía financiera, su administración de los recursos, su ejército. De ellos saca el dinero y los premios, los soldados y oficiales, funcionarios, senadores y pronto incluso los emperadores; esto último, a partir del año 69, en que según la cínica frase de Tácito (Historias, I, 4), fué descubierto el misterio de que el príncipe, al cabo, también puede ser hecho en otra parte que en Roma. Cuanto más importante se vuelven las ciudades provinciales para el reclutamiento y para el bienestar del imperio, tanto más se completa el senado romano con los senados de ellas, y tanto más marcadamente se extiende a ellas el cuidado de los emperadores. Cuando después la política económica de los emperadores soldados del siglo III, las cargas de las guerras permanentes y de los desórdenes en el imperio, arruinaron a las clases medias ciudadanas, el ejército se componía hacía mucho de bárbaros del campo y la lucha de clases se hizo declarada entre las ciudades y el campo esclavizado, la estructura primitiva saltó. Pero también aquí podría decirse que el fin está presupuesto en el principio y que la decadencia a su manera confirma la ley de la edificación.

Pero la pieza principal del orden augústeo es la soberanía del príncipe: esta soberanía, que no es tal, sino una magistratura y una dignidad, pero tan cargada de disponibilidades políticas y de medios

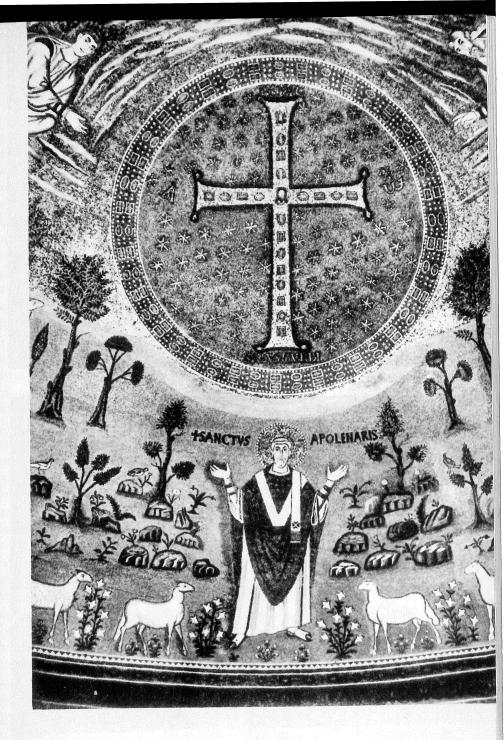
de poder militares, que continuamente tenía que frenarse a sí misma para no convertirse en monarquía absoluta; este principado que establece al primer ciudadano como ciudadano y magistrado en la república, pero no lo enlaza con la estirpe de los dioses, sino después de su muerte, luego lo eleva a dios siendo aún cuerpo viviente. Fué convencimiento general en la época de Augusto que el mantenimiento de la paz y el cuidado del imperio hacía necesaria para el imperio la monarquía. Livio, el pompeyano, que es entusiasta de la república y designa como héroes a los asesinos de César, no estima en poco, sino que sopesa el conjunto de la historia de Roma cuando ante la grandeza y pluralidad del imperio da la preferencia a la monarquía. Desde luego, el humor varía en todos los grados: desde los que divinizan al salvador, restaurador de la salud y bienhechor, pasando por los que dan la bienvenida al juez sobre la tierra, hasta Tácito, que observa resignadamente que fué interés de la paz que todo el poder pasase a uno solo.

Cuando Augusto, en el año 27 cedió voluntariamente sus poderes extraordinarios a la mesura del senado y del pueblo, y tres días más tarde volvió a recibirlos voluntariamente, esto no era en realidad una comedia republicana, porque él no era un ídolo de los soldados como Mario o César, y porque en la voz de las legiones que eran un ejército de ciudadanos romanos, resonaba sin falsear la voz del pueblo. Pero aún más: la continuidad de la historia de Roma, y no sólo la dignidad del príncipe, sino la dignidad de Roma, dependía de que la nueva Roma fuera edificada sobre los cimientos de la antigua. Tácito piensa que el emperador es elegido por decisión del senado y con la aprobación de los soldados. Para hacer honor a la verdad histórica, se debe invertir esta fórmula; ya la historia de las primeras elecciones imperiales lo demuestra. Pero, en todo caso, según el derecho, el senado concede al nuevo príncipe los poderes que Augusto tuvo, y este derecho es guardado por ambas partes. Aunque Calígula, Nerón, Vespasiano, Domiciano, luchen contra el senado, lo opriman e injurien, su dignidad se mantiene y constituye una parte esencial de la dignidad imperial que mantenga como el más noble entre los nobles, como primus inter pares la plenitud

de su poder, pero dentro estrictamente de las viejas formas. Desde luego, ya en el siglo I, y sin duda después de los nombramientos sanatoriales que hizo Vespasiano, ya no es el antiguo senado. Las familias de la vieja nobleza están extinguidas o han sido sangrientamente extirpadas; Tácito lo ha registrado con la mayor exactitud. Una nueva nobleza senatorial se crea por los emperadores, con la aristocracia de las ciudades itálicas y de las provincias del Occidente más fuertemente romanizadas. El senado del siglo II tiene de común con el que Augusto halló y que ya modificó con muchos ennoblecimientos sólo el nombre. Latino es todavía, pero apenas romano en cuanto a su origen. Pero en el espíritu es romano: un gremio de funcionarios experimentados, hábiles generales, con práctica en la administración del imperio.

En esta forma modificada el senado pertenece—pieza renovada de la antigua Roma—a la monarquía ilustrada de los Antoninos; que colaboran en el gobierno libres y no esclavos ni súbditos, aunque obligados al imperio y cuidadosos de su salud, ya basta de por sí para diferenciar claramente el principado de la monarquía, el despotismo y la tiranía y para incluirlo dentro del concepto antiguo de libertad y en el romano de res publica. La filosofía estoica ha formulado, después de haber muy a menudo hecho resistencia de parte del senado, la distinción entre tiranía y basileia, entre despotismo oriental y libertad greco-romana, como un programa. Lo hizo, por lo menos, desde Trajano, no ya como carácter opositor, sino como norma, y halló el principado de los Antoninos acorde con la norma. El emperador no es ningún dominador por la fuerza, sino representante de la comunidad, no es señor del Estado, sino su primer servidor, su poder no es un derecho, sino una obligación, su heredero no es su hijo, sino el mejor de la clase senatorial a quien él adopta. Esto es más que una filosofía dispuesta al servilismo; es la imagen según la cual se comprendieron los grandes emperadores del siglo II a sí mismos, a Roma y al imperio.

Al mismo tiempo, avanza, también en este siglo, continuamente, la evolución que convierte al emperador en monarca y al principado en monarquía militar. Augusto debe de haber contado de al-



abside de s. apollinare in classe. Siglo VI.



LA EMPERATRIZ TEODORA Y SU CORTE. Siglo VI.



LA VIRGEN EN SU TRONO. Siglo VI.

guna manera con esta evolución, no hasta el final de ella (lo cual no le es dado a ningún hombre), pero, desde muy lejos. La plenitud de poder que poseyó al fin de su gobierno de cuarenta y cinco años, no la tuvo desde el principio, aunque seguramente la poseyese ya entonces ante sus ojos. Por consiguiente, ya en este aspecto, pero sobre todo por su larga perspectiva, está su principado fundado en el futuro.

El medio de poder más fuerte del emperador es, desde el principio, el ejército. Pero el emperador, esto es, la potestad de elegirlo v la invocación al hecho de haberlo elegido es el más fuerte medio de poder del ejército. En eso no se trata sólo de promesas y premios, de tratos electorales y derechos bien adquiridos, sino, ante todo, de la peligrosa experiencia de que se puede eliminar a un emperador y proclamar a otro, o de que pueden oponerse entre sí varios emperadores y se puede dejar la cosa a la resolución de la lucha entre ellos. El movimiento revolucionario del ejército en el año 69/70, reveló repentinamente el peligro. La mano enérgica de Vespasiano, pero ante todo, la serie de los grandes emperadores en el siglo II, lo eliminó todavía para largo tiempo. Después del asesinato de Cómodo, estalla, como lucha formal de las tres grandes partes del ejército imperial y de los emperadores por ellas proclamados. A partir de 235, se convierte, durante un medio siglo, en anarquía que vomita de sí siempre nuevos emperadores y antiemperadores. El esfuerzo de los emperadores buenos e importantes llegó por ello simultáneamente a hacer el ejército eficaz y a despolitizarlo. Con este fin, Vespasiano, trasladó el peso de las levas a las provincias. Con este fin, fué siempre de nuevo disuelta la guardia pretoriana. Con este fin, últimamente, Diocleciano, abandonó el principio de la indivisibilidad del imperio y separó el poder civil de los puestos de mando militar. En el campo de la reforma del ejército, ya antes de Diocleciano, se hicieron cosas importantes. Detrás del anillo de las legiones de la frontera, se crea un ejército de campaña móvil, con caballería e infantería, que puede ser aplicado operativamente donde se presenta un peligro. Pero este ejército ya no es un ejército romano, ni tampoco un ejército ciudadano. Está formado de las tribus más fuertes

y valientes del imperio, con ilirios, tracios, britanos, árabes y mauritanos, y cada vez más se completa con germanos y sármatas extraños al imperio. Es un instrumento en manos del emperador, apenas obligado ya al imperio. Con él han mantenido los grandes emperadores ilirios, a fines del siglo III, la potencia del imperio y su propia soberanía.

No sólo como imperator, sino también como magistrado, el emperador se levanta por encima de la res publica y queda fuera de ella. La regulación augústea de que las provincias sean administradas a partes iguales por el senado y por el príncipe ha pasado hace mucho tiempo, así como la delicada implicación de las antiguas magistraturas con la Roma nueva. Con caballeros, pero también con libertos y esclavos imperiales, se construye una burocracia imperial; con su ayuda, se gobierna el imperio. Con esto, se pone por encima de las autonomías locales una burocracia omnipresente y fuertemente centralizada al estilo del absolutismo. Cuando el edicto de Caracalla concede el derecho de ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio (212 d. C.), esto significa, no que todos se convirtieran en ciudadanos romanos, sino que no había ya ciudadanos romanos, pues todos eran súbditos de la monarquía absoluta. Bajo los emperadores soldados, la burocracia fué militarizada conforme a un plan, tanto en su composición como en su disciplina y situación jurídica. Diocleciano organizó este estado militarista de funcionarios en una grandiosa mezcla de primitivismo y refinamiento, conforme a clases jerárquicas, vías de instancias y disposiciones para la inspección. Todo esto, hacía mucho que tenía su modelo no en la antigua Roma o en el principado augústeo, sino en las monarquías helenísticas o en los imperios del antiguo Oriente, sobre todo, en Egipto.

Este es el proceso abstractivo del poder: con extraña consecuencia se va imponiendo y está ya completo cuando Constantino da al imperio una nueva capital y una religión de estado nueva. Es a la vez un proceso abstractivo de la paz. En lugar de la edad de oro, cuya propiedad esencial debía ser reunir el mundo mediante la pax Augusta, surge el aseguramiento exterior de la vida en un sistema de coacción que acepta todo ser inteligente porque es siempre el mejor;

el consuelo supletorio lo ofrece cualquiera de las sectas. La salvación del imperio se vuelve fin en sí; una y otra vez se consigue de nuevo. Como una figura que vuelve a la vida brilla Egipto, el sistema de conducción de una vida ligada, después que han sido suprimidas las libertades ciudadanas, y los labradores sujetos a la gleba, las profesiones convertidas en castas rígidas. Los métodos con los que el imperio es ahora gobernado parecen complicados y lo son en el aspecto técnico, pero en cuanto a su ethos son muy simples: hombres no libres, ciudades no libres, por encima, una burocracia omnipotente, exactamente tan disciplinada y exactamente tan corrompida como lo uno corresponde a lo otro; un sistema muy simple de tributos sobre fundamentos naturales con fuertes sangrías fuera de serie; la existencia exterior vuelta a los fines primitivos del mantenimiento de la vida, la interioridad a las religiones trascendentes; en la cúspide el emperador, que al modo Oriental es elevado a divinidad. ¡Cuán complicado, cuán vivo y cuán pasado estaba en comparación con esto el principado de Augusto, que se acomodó a la res publica como si hubiera nacido de ella!

Pero este imperio barbarizado, en realidad ya no romano, ha continuado, sin embargo, la obra de romanización hasta el final y el pensamiento estoico de la unidad de la ecúmene lo ha realizado, por lo menos, en la forma de que una ley fuera válida para todos. Los pueblos de las provincias creen en Roma, a pesar de guerras civiles, desórdenes en el trono y ruina de las fronteras. Creen que Roma está vocada al dominio sobre el orbe, que a través de todos los males ha crecido, que "ha tomado en su corazón a los vencidos y ha unido bajo su nombre a todo el género humano" (Claudiano). Y creen en la paz de Roma, incluso en la época en que en Galia, junto al Danubio, en Asia Menor, en Siria y en Africa, domina la intranquilidad. Esta fe hizo del "orbe", es decir, de los países alrededor del Mediterráneo, una unidad y les dió el sello con que han entrado en la historia posterior. Se comprende que Elio Arístides haya ensalzado la Roma de los Antoninos como el verdadero imperio del olimpo, del mismo modo que en los siglos IV y V y hasta en el III. galos, griegos y orientales, paganos y judíos cantan las mismas alabanzas. También los cristianos creen en Roma y lo dicen en voz alta desde Orígenes, como si supieran por adelantado que Constantino cerraría el gran pacto y que ellos iban a heredar a Roma. Las victorias de Roma son para ellos la obra de la providencia. La paz que ella creó, piensan, prepara el camino a la venida de Cristo y da paso libre a la expansión de su doctrina.

EL GRANO DE SIMIENTE

Poncio Pilato, procurador de Judea en los años 26 a 36, de buena familia itálica, pero en manera alguna un funcionario romano de primera clase, puesto que dejó ver que le faltaban tanto la prudencia como la firmeza que hubieran sido necesarias en este difícil puesto, y por ello fué despuesto y castigado, seguramente que estaba convencido de que el penoso caso "Jesús de Nazaret", en el que él había tenido, con algún remordimiento de conciencia, pero de ostensible modo, como es inevitable en la política, que lavarse las manos en señal de inocencia, con la ejecución de aquel extraño profeta, está solucionado de manera "irreversible" (por usar una expresión de la llamada vida práctica). Otros deslices que tuvo, por ejemplo la cuestión de las imágenes del emperador o el empleo de los dineros del templo para la construcción de un acueducto, seguramente que le dieron más dolores de cabeza. El motivo de su deposición lo ocasionó un caso completamente distinto que ocurrió en Samaria: cuando un profeta prometió desenterrar los sacros utensilios de Moisés, en el Garizin, hizo a sus tropas cometer una carnicería en la muchedumbre allí reunida. Que él pasaría al Credo y de este modo adquiriría renombre universal, ciertamente que no pudo saberlo.

Nadie de los que tomaron parte de cerca o de lejos ha podido saber en el fondo lo que aconteció en las pequeñas ciudades y aldeas junto al lago de Genezareth, y al final, en Jerusalén. Algunos de los Doce lo han sentido profundamente y lo han conservado; lo prueban sus íntimos discípulos y su ulterior apostolado. Algunos, a

quienes les había tocado en el corazón una palabra o un milagro de lesús, nunca se curaron de la sagrada herida, y según la fuerza de su fe, de ella sacaron eterna inquietud o eterna paz. Pero, por lo demás, todo había pasado. El reino de Dios no viene-y no vino tampoco entonces-con gestos externos, sino que penetra de modo imperceptible en la calma del corazón, como un grano de simiente. Pero que vino en este rincón del mundo duro, disputado, verdaderamente no santo, más bien detrás del imperio romano que dentro de él, entre visionarios profetas, rabulistas, escribas y celotas alborotadores, es acontecimiento decisivo en la historia de Europa. Toda decisión que aparece en la conexión de efectos histórica puede parecer un auténtico inicio y por tanto ser milagro: en este caso, se trata de inicio y el milagro por excelencia. No sólo el antiguo Oriente y su concepto de religión, sino que también la Antigüedad y su humanitas, la misma Roma y su paz, quedan ahora superados. Ésto, naturalmente, no quiere decir que se ha apagado su potencia de efectos, pero ya no son el lugar decisivo: en el futuro juegan sólo como herencia y elemento educativo, pero sólo como fuerza que detiene, no que impulsa en la historia del Occidente.

En la cadena de decisiones en la que se construye Europa, no hay ningún eslabón más importante que el de que nació el Hijo del Hombre y se acercó el Reino de Dios. Esta realidad no puede expresarse de otra manera que en el lenguaje cristiano. Mas por adecuado que pueda esto sonar, se debe añadir en seguida que en ello sólo vale el núcelo más íntimo de esta realidad. A través de todo lo "cristiano", es decir, a través de todo lo que se pone alrededor de Jesús, de fe, doctrina, esperanza, interpretación y predicación, y que ha hecho de él el Cristo, debe comprenderse, por de pronto, todo, si se quiere apreciar lo que todo eso significa en conexión con la historia

universal.

El acceso a este núcelo más íntimo creemos nosotros que es posible, hoy todavía y siempre, aunque está cubierto y envuelto con miles de velos. No sólo el análisis crítico de los Evangelios nos ha enseñado que Jesús no fué un fundador de religión, ni quiso serlo. Todo el mundo lo siente, lo sabe, lo ve sencilla e inmediatamente,

cuando oye las palabras que sabemos de él. El proceso del cristianismo comienza de todas maneras muy pronto, comienza inmediatamente: en los círculos vecinos a él y bajo sus mismos ojos. Ya en los más antiguos Evangelios, esto es, en las tradiciones de las primeras comunidades, la cristología está plenamente desarrollada, y en San Lucas se ha convertido en doctrina coherente. No sólo mediante la Iglesia y su dogma, sino a través del cristianismo primitivo, y de la misma fe de los discípulos, hay que comprenderlo: la aparición

del propio Jesús y sólo ella es el fenómeno de que se trata.

Que esta comprensión sea posible se lo debemos a los tres primeros Evangelios. En la medida en que contienen experiencias y aspiraciones de las comunidades más antiguas, e incluso en la medida en que contienen pensamientos humanos bien sopesados, el limpio oro de la primera experiencia se nos muestra en ellos a pleno día. Pero es mucho más importante ver que la comprensión es necesaria. Limpiar el núcleo de todas sus envolturas, incluso de las más íntimas y finas, no es, en este caso, un postulado de la investigación erudita, sino un problema de realidad histórica y una cuestión que nos afecta a nosotros mismos. Pues, lo milagroso en este milagro y la singularidad de esta realidad, no sólo está en su contenido, sino también en el modo de sus efectos, esto es, en la manera de entrar en la historia y estar en ella presente. Es muy difícil exponer esto y dudamos si se puede lograr con éxito. Pero, con todo, debe ser intentado.

Por todas partes donde en la historia comienza algo nuevo, la fuerza del comienzo está predicha en la serie de acontecimientos y formaciones que surgen. Está fijada en ellos de una vez, como en el germen está determinada la fuerza de la semilla y sólo por aquél prosigue ésta hacia adelante. No las decisiones primeras, sino los efectos que de ellas proceden, y las criaturas en que se incorporan, componen la conexión causal de la historia. Incluso, cuando en alguna ocasión se vuelve con éxito al primer comienzo y de él se saca una nueva juventud, las formas ocurridas no se extinguen; es precisamente en ellas donde acaece la innovación. Ninguna corriente puede salirse de su lecho, ningún crecimiento de su desarrollo.

Pero en este caso, hay una fuente que no se vierte en ningún lecho. Hay una simiente que, además de que se ha desplegado en un mundo de efectos, está como simiente eternamente presente y actúa de modo inmediato.

También todo lo que, desde hace dos milenios casi, ha crecido y prosperado a partir de él, es realidad histórica de primera categoría: la doctrina cristiana y sus derivados filosóficos, la Iglesia como potencia que interviene, penetra, cultiva y lucha, las sectas y herejías como sus fecundas inquietudes, la cristiandad como el aire que envuelve todos los pensamientos europeos, incluso los más ateos. Que los dogmas cristianos y su secularización sean las etapas salientes en la historia de la conciencia europea, que el suelo de Europa esté cubierto de la plenitud de figuras religiosas que ha producido el cristianismo, de estos escritos, imágenes, edificios, composiciones musicales, costumbres y cultos, constituye para Wilhelm Dilthey (Correspondencia con Yorck, p. 135), la potencia que mantiene al cristianismo y su identidad con la historia de Europa. En realidad, la historia de Europa no puede escribirse en los siglos de la Edad Media y Moderna sin escribir la historia del cristianismo. Sobre ello, no necesitamos gastar aquí ni una palabra; los dos capítulos siguientes habrán de tratar de ello.

Pero también habrán de enseñar que el propio grano de simiente opera en una profundidad mucho más honda y a una distancia mucho mayor, a partir de aquel inicio y de aquel milagro. Luce donde no arde ninguna lámpara eterna, ora sin palabras, vive como conciencia y como gracia, aún cuando el cielo esté vacío y la existencia se pierda en la mundanidad. Que el suelo de Europa esté cubierto de creaciones cristianas que en él han crecido no lo es todo. La historia universal no puede aquí perderse en historia de la cultura, ni siquiera en historia de la religión. Debe saber que en este único caso, no sólo los efectos desarrollados han entrado en la conexión causal de la historia, sino que, además, la sustancia primitiva tiene en todas las situaciones de la historia una omnipresencia igualmente divina, nueva y sin gastar, como si nunca se hubiera acuñado en una forma, nunca aún se hubiera agotado en cultura, nunca todavía se hubiera

aplicado a much2s cosas humanas. Plena expresión de lo que queremos decir es la parábola del grano de simiente, incluse, mucho más allá de la explicación que le es dada en San Marcos, San Mateo y San Lucas. El reino de Dios que sembró este sembrador sigue siendo grano de semilla, por mucho que de él haya germinado y crecido. Así, el divino despilfarro no consistiría sólo en que algo fuera comido por los pájaros, algo se secara en terreno pedregoso, algo fuera sofocado por los espinos y sólo poco cayera en suelo bueno, sino que consistiría también en que en esta siembra no se trata sólo de la cosecha que de la simiente procede, sino de la misma presencia de la simiente en el mundo. Por ricamente que haya crecido y mucho fruto que haya dado, treinta, sesenta o cien veces, además se ha quedado siempre sin brotar: semilla que en su pequeño seno conserva la llameante inquietud de la vida.

¡Qué mundo aquél en que apareció Cristo! No tenemos derecho a trasladar a la época de Augusto el loco sincretismo de todas las religiones y el florecimiento de profecía y magia que en los siglos siguientes a Cristo, desde el Asia anterior infectó todo el imperio romano, pero ya comenzó entonces. En Palestina, la situación era especial, menos variada, pero no menos confusa, tremendamente tensa debido a la sangrienta historia de los siglos antecedentes. Desde la caída del estado de los asmoneos y la intervención de los romanos, todas las discordias religiosas judías se complican con las discordias políticas y comienzan a llevarse a punta de espada. Fragmentos de ortodoxia estricta y grave se mantienen contra el igualador sinergismo de los fariseos, pero están dogmatizadas sin corazón ni remedio, y todas reposan sobre el Deuteronomio. Entre tanto, sectas místicas que tocan a la piedad auténtica, guerrilleros activistas a quienes el pueblo acude, monjes que llevan fuera de la ley una vida ascética. Y, por encima de todo, como un aire preñado de tormentas, se mezcla la escatología judía del próximo fin del mundo y del Mesías, con añadidos de viejas profecías y de teología posterior. La figura del Mesías lleva como un torbellino todas las contradicciones en sí: Hijo de Dios e Hijo del Hombre, Rey de la casa de David y Salvador, que desde el comienzo de la creación ha sido guardado para la lucha

final con el Anticristo, Rey del pueblo judío y dominador del mundo, liberador y juez implacable, y de una manera u otra, punto de concentración de todas las esperanzas, de todos los temores y de todas las hambres de venganza. Hasta los mismos Evangelios llegan estas series de ideas y alcanzan también las contradicciones no resueltas entre sí.

La aparición y la doctrina de Jesús surge en este mundo como piedra preciosa en un muladar. Se podría con todo creer, en la medida en que puede reflexionarse sobre tales cosas, que no es ninguna casualidad que entre todos los dioses de todos los pueblos el Jehová de los judíos, el dios más celoso y legalista en el sentido más abstracto de la palabra, cuya dureza no humanizaron mil años de pensamientos humanos, se convirtiera precisamente en la piedra de la que se desprendería la chispa pura. Pero la chispa no proviene de la roca, sino del golpe. De todas maneras, para que Dios encontrara al hombre en sublime encuentro, pero a la vez concreto y personal, hiciera de él caso y a pesar de todo pudiera ser invocado desde el fondo del corazón de aquél, ninguna divinidad sentida piadosamente ni filosóficamente ilustrada podía dar tan bien el modelo como el Jehová del Antiguo Testamento.

El Dios que Jesús enseña porque él lo posee, no tiene nada de común con los dioses semíticos, que, por causa de su honor castigan a los enemigos de su pueblo y, a veces, a éste mismo, pero tampoco nada con las potencias universales que el piadoso sentir de los pueblos indoeuropeos descubría en la naturaleza y en el hombre mismo, y nada con las geniales figuras de la fe griega, y nada, por de pronto con el ser espiritual creador del mundo según los filósofos. Es uno y persona, está cerca y lejos, abierto e incomprensible como el hombre mismo, pero contrapuesto a éste como el Altísimo donde el hombre es bajo, como el puro donde el hombre es el pecador. Ahora, por primera vez, es Dios aquél de quien el hombre no puede esconderse, sin que éste, por tal apertura, pierda la dignidad de su alma. ¡Cuán profundo y atrevido aplicar el concepto de amor a la relación del hombre con Dios, e incluso realzar este caso sumo hasta hacerlo modelo de todos los amores! De todo lo demás, se puede uno esconder, por ejemplo, de muchos dioses: de cada uno de ellos,

detrás del otro. ¡Qué bien se puede uno ocultar de la ley, incluso precisamente cuando se trata de una ley divina! ¡Cuán bien del

poder, del espíritu o del todo, e incluso de la humanidad!

Pero ahora se cuelga del ojo amoroso de Dios Padre, descargada de toda turbación, libre de todo velo y más fuerte que el mundo, el alma del hombre, y consigue una seguridad inquebrantable de sí misma. Jesús utilizó una palabra nueva, infinitamente llena de contenido (por lo menos, la ha usado en un sentido completamente nuevo), para designar el hecho de que el alma del hombre atiende a la llamada de Dios y deja penetrar en ella su Reino: la palabra fe. En la fe, experimenta el hombre, en medio de lo contingente de su existencia, la realidad de Dios, y en ella no es activo, sino que la obtiene como don y no es sujeto, sino escenario; pero en la fe, se recibe a la vez el alma a sí misma como posesión imperdible e inmortal, y con ello, se convierte en señora de la vida y la muerte. Ambas cosas están unidas inseparablemente; la existencia deja de ser acaso, y deja de ser autonomía y se convierte en filiación.

Este crecimiento del hombre hasta sí mismo no es un empanarse en los jugos propios ni una cultura de la intimidad no es entusiasmo demoníaco, ni visión mística, ni gloriosa teofanía, sino la simple liberación, profundización y ampliación del alma según el valor infinito que hay dentro de ella y que vale ante Dios; este valor se descubrió de una vez para siempre. No es tampoco una huída del mundo, una renuncia o santificación externa con la fe como presupuesto o como consecuencia necesaria. La vida terrena que las parábolas de Jesús explican y cuyo cuidado incluye la oración de él, siguen siendo, después, como antes, esfera nuestra. Pero en medio de ella, como irradiación del infinito, hay ahora una riqueza ante la que todo cuidado se vuelve insignificante, una libertad que nada puede sujetar, una fuerza que a nada teme. También la ley, con su calculador cuidado, pertenece plenamente a la vida no libre, está ahora superada. Este es el punto en que Jesús abandona manifiestamente la ortodoxia judía, lo que ni Juan el Bautista, ni los esenios. ni ninguna otra de las sectas habían hecho. Los fariseos y los saduceos están por ello acordes juntos contra él.

Las historias de los Evangelios enseñan que Jesús reconocía a primera vista dónde un alma cree en este sentido de la palabra o dónde es capaz de fe. ¡Cómo se hunde entonces en la nada la pregunta de si la persona interesada es un publicano, un pecador o una ramera! Los ricos y los buenos están aparte de esto, modificados por muchos más cuidados, sujetos a muchas más sospechas, y por eso les resulta más difícil abandonarse libres a Dios. Pero no se crea que la fe de que se trata crece orgánicamente de los caminos naturales de desarrollo de la existencia humana, bien de un orden en el alma, bien de su piadoso deseo. El grano de simiente supone un suelo revuelto, natural, y el natural es el más acomodado. No sólo lo presupone, sino que aún revuelve y agita más este suelo. Jesús ha reconocido la grandiosa paradoja de que el alma que ha de ser capaz de fe es esencialmente pecadora, y que el mundo en el que entra el Reino de Dios es un valle de lágrimas. La ha sabido sin patetismo, sencillamente como una frase infantil, y no como paradoja, sino como la divina lógica de la existencia redimida. Sólo quien "tiene hambre y sed de justicia", desde su fondo tiene su parte en ellas. La propiedad, sea de poder o de espíritu, no vale nada absolutamente. Pero un momento de arrepentimiento puede abrir las puertas de la vida.

La doctrina de Jesús no es un sistema de pensamiento, y quien como tal la toma, la falsifica y lo falsifica a El mismo. El Reino de Dios es para él siempre el juicio final que se aproxima y que en todo caso ha de venir, y la instauración del dominio exterior de Dios sobre la tierra. Que viene, significa para Él siempre que la potencia de Satán va siendo rota pieza a pieza; Él mismo dice de sí que cuando ha expulsado demonios se ha introducido en la casa de Satanás. Toda la dramática escatología del judaísmo tardío y todos los conceptos de la teología farisaica están presentes a Él y afluyen a su predicación. Son para Él no sólo medio pedagógico o acomodación al lenguaje de la época, sino sangrienta gravedad: su tensión sobre la salvación y la grandeza de la decisión ante la que Él coloca al hombre viven en estas imágenes de lucha, caída y triunfo.

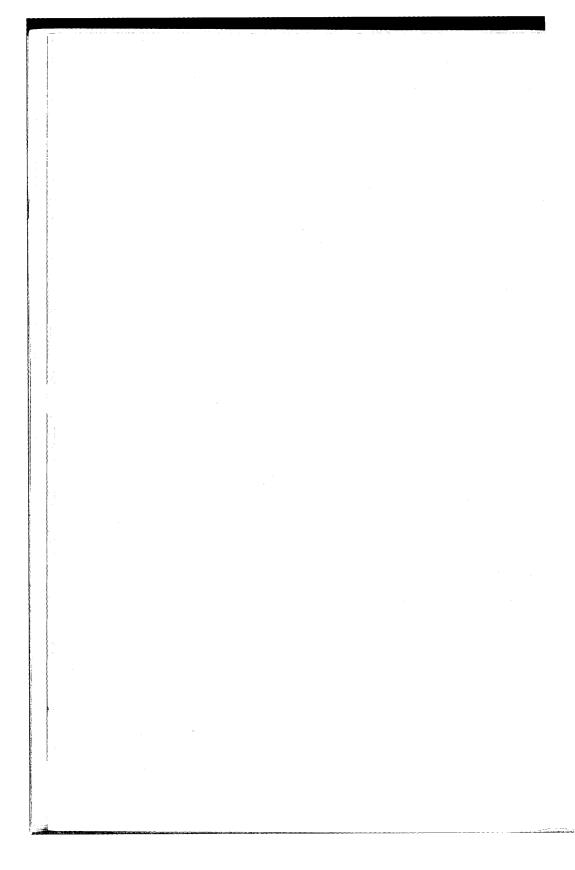
Sin embargo, su predicación dice univocamente que el Reino de

Dios no está aquí o allá, sino interiormente en nosotros, y no se presenta amenazador o lleno de promesas, sino sencillamente está ahí. Y por tremendo que haya sido el efecto causado por el mito del día del juicio, el fin del mundo y el Reino de Dios a lo largo de los siglos, el evangelio de la fe y de la libertad no sólo ha influído con más pureza, sino también con más fuerza y más lejos, incluso como fuerza histórica.

También en su certeza de que él era el Mesías deseado por el pueblo judío resuenan todas las ideas de la tradición, todas las especulaciones del tiempo agitado y todos los dogmas de la doctrina farisea. Con expresión velada, pero transparente para todo el que conoce Daniel (7, 13), se llama a sí mismo "hijo del hombre". Pedro fué el primero que en una de las aldeas de las fuentes del Jordán se convenció hasta confesar que él era el Mesías; y esta confesión debe de haber estado conforme al sentido y aún a las intenciones de Jesús. La entrada en Jerusalén corresponde plenamente a la imagen del rey mesiánico del Deuteroisaías. De confesar ser el Mesías fué acusado por las autoridades romanas, y por ello fué crucificado. Pero lo mismo que el pensamiento judío del reino futuro, también todos los conceptos en los que estaba fijado el mito mesiánico del pueblo y de los ilustrados se convierten en el espíritu de Jesús y hasta en su lenguaje en transparentes por la tremenda verdad que es propia de Él: que el hombre que cree está salvado y es hijo de Dios.

Todo lo que San Mateo y San Lucas dicen sobre el nacimiento y la infancia de Cristo lleva, sin duda, el sello de la dogmática incipiente y de la piadosa poesía, casi leyenda, con toda la belleza y poder de ésta. "Paz sobre la tierra" cantan los ángeles en el nacimiento. Pero ¿es el grano de semilla—y precisamente éste—la paz? Es esencialmente la inquietud, y no precisamente porque se convierta en criatura histórica pierde su poder expansivo. San Lucas (12, 49) ha conservado, el único, la frase: "He venido para echar fuego sobre la tierra". Sólo oscilando entre estas dos imágenes, la simiente y el incendio, se puede medir la realidad que esta vida y esta muerte representan en la vida de Europa.

EL REINO DE DIOS



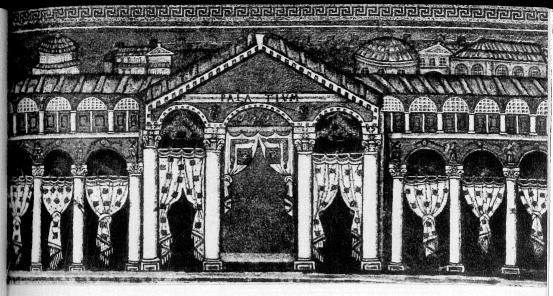
LOS GERMANOS Y EL CRISTIANISMO

Convendría bien comenzar esta tercera parte de nuestro libro con las palabras nostra res agitur. Con todo, hay que preguntarse si esta exclamación estaría plenamente justificada en este lugar. Pues se trata de nuestro asunto, según como se entienda la palabra, o bien allí donde la historia se reduce a presente y aparece en ella la decisión para el futuro, o bien donde ya hace mucho tiempo que de ella se trata. En las Termópilas y en Salamina no se luchó menos por Europa que en Poitiers, en Constantinopla y en Roncesvalles. La ilustración del espíritu que causaron Homero y Esquilo no sólo es más valiosa, sino que está más profundamente grabada en nuestro ser que la ilustración del siglo xviII. E incluso el antiguo Oriente y la civilización del antiguo Mediterráneo, ¿quién ha reclamado su herencia, quién ha sacado la suma de aquéllo, los fellahs y pastores que vivían entre sus ruinas, o Europa, que ha tomado sobre sí estos estratos más antiguos de su espíritu en ondas siempre renovadas, como saber misterioso o como vértigo de la aniquilación, como seducción o como santificación? Que Europa se construya a través de muchas luchas, se asegure en muchas decisiones y en ellas se mantenga, se entregue a casi todo, incluso a lo más extraño—¿y qué es entonces lo extraño?—con celo y sea no cosa de milenio y medio, sino, aun contando hacia atrás, una cuestión de historia universal es la tesis de este libro.

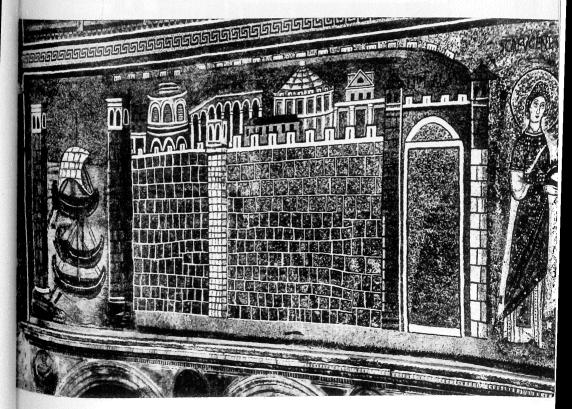
Sin embargo, reconocemos nosotros, los pueblos europeos modernos, naturalmente de buena gana—y no somos en ello en modo alguno partido, sino en derecho objetivo—, que sólo la gran transmisión hereditaria del primer milenio, después de Cristo, ha convertido a la larga a Europa en una obligación en la historia universal, y que

en esa medida Europa es nuestra causa. Hélade sería imaginable como una isla de humanidad perfecta. Roma podría pensarse como un milagroso edificio de poder, que sucumbió cuando se agotó la fuerza que lo había levantado. En la conexión causal de la historia universal han entrado ambas como modelo y herencia, esto es, a posteriori: a través de nosotros. Han despertado siempre de nuevo la voluntad de renovarse y han vivido en el espíritu de los pueblos más jóvenes siempre nuevas resurrecciones. Son Europa, porque nosotros, el Occidente, los hemos recogido y continuado. Desde luego que por eso nos hemos vuelto también nosotros Europa, porque creíamos desde muy pronto y sin vacilar en ellas, porque no destruímos el imperio y lo convertimos en nuestro botín, sino que lo renovamos, y por eso mismo sucumbimos por ello a él. Sólo mediante este proceso, que pasó a través de todos los terrores de barbarizarse, y a través de todos los peligros de perderse, renunciar a uno mismo y convertirse en extraño, y llevó a nuestra juventud a la madurez para la herencia, se ha convertido Europa en el centro de la historia universal, de tal manera que de ahora en adelante se puede hablar de una historia universal de Europa.

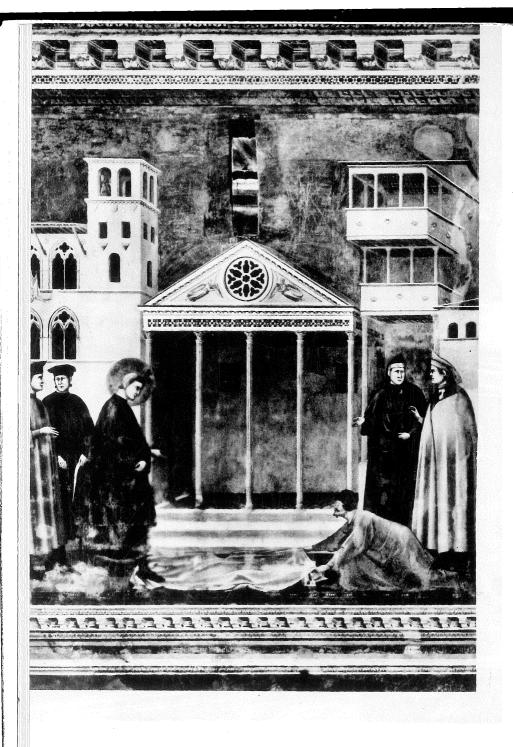
El Occidente, que floreció heroicamente y se redondeó santamente en su Edad Media, en la moderna se hace cada vez más serio y abstracto, cada vez más expansivo y universal, cada vez más obligación y responsabilidad histórica, hasta que, finalmente, se encuentra a sí mismo en todo el mundo: sus armas, su espíritu, sus crisis. El tema "historia universal de Europa" pertenece, por consiguiente, a aquellos que, si bien están planteados desde el principio, se desarrollan del todo sólo al final. Pero aquí, con la aparición de los germanos en la historia universal y con la invasión del imperio por ellos, se da el paso decisivo para que Europa se convierta de un orbis terrarum cerrado en un principio de movimiento en la historia universal. Sólo la mezcla de vikingo y cristiano, de monje e ingeniero, de heredero y aventurero, que es el hombre occidental, ha permitido a Europa hacer saltar o, mejor dicho, aflojar el anillo que todas las culturas han puesto y mantenido alrededor de sí, y de haber sacado de la idea de que la tierra es redonda la consecuencia de que se la puede rodear, pensar



PALACIO DE TEODORICO. Mosaico del s. VI.



LA CIUDAD "IN CLASSE". Mosaico del s. VI.



Giotto.—SAN FRANCISCO ANTE LA PLAZA DE ASIS.

completa, explotarla todo alrededor y europeizarla en todo su contorno. El comienzo de este inaudito ser y empresa está allí donde están los orígenes de Occidente: en el medio milenio que va de Constantino el Grande a Carlomagno. Y en este sentido peculiar y bien definido podemos nosotros tener también el sentimiento de que a partir de este momento se trata de nuestra causa.

Hegel ha visto la determinación de los pueblos "germánicos" (término bajo el que, según es sabido, él comprende a todos los pueblos occidentales) en el hecho de que "dieran portadores del principio cristiano". Por consiguiente, ha fijado la gran transición del primer milenio postcristiano, según la misma fórmula, que todas las transiciones en la historia universal: se ha formado un nuevo principio, está "en el tiempo", un nuevo pueblo está dispuesto por un milagro de coincidencia—pero en tales milagros se muestra precisamente el efecto del espíritu universal—se juntan ambos, el pueblo se convierte en "portador" del principio, lo convierte en un mundo completo y hace con ello su propia época en la historia del espíritu.

Hegel sabe, desde luego, muy exactamente que a este único caso le conviene una significación particular y singular en el edificio de la historia universal; se puede incluso suponer que la fórmula del principio, que está en el tiempo y del pueblo que está dispuesto como portador de ella, se han adquirido en este punto y después se han aplicado a los otros momentos de cambio en la historia universal. Los pueblos germánicos, se dice en Hegel, eran, en el momento en que tomaron su papel en la marcha escalonada de la historia universal, no un pueblo formado y madurado en sí mismo, como lo eran los griegos y los romanos cuando sonó su hora histórica. Ellos "comenzaron por desbordarse de sí mismos, inundar el mundo... La invasión es como una romántica invasión de pueblos que después vuelve a convertirse en una corriente de agua". Pero el principio que en ellos halló portador, es decir, el cristianismo, era lo que estaba "formadísimo", tanto en su dogma como en su culto y en su ordenación eclesiástica; todo lo que había de cultura en el mundo romano y en la filosofía griega lo había ya acogido en sí mismo. Esta entidad heterogénea fué cargada como un peso tremendo sobre los pueblos germánicos y en ellos elaborada. La coincidencia de principio y portador se dispone aquí en la más fuerte tensión que se puede imaginar. "Inflamados por una cultura extraña", estos pueblos entran al servicio del espíritu universal. "Es la mayor división que la historia puede mostrar". En el oscuro ánimo de los germanos y en el caos de sus violencias particulares fué sólo posible, piensa Hegel, lo que en la ordenación abstracta del imperio romano tardío ya no lo era: convertir a la religión cristiana en principio de todo un mundo presente.

Por mucho que en todo esto haya de exacto en cuanto a su contenido, en esa proporción no puede bastarnos la filosofía de la historia con que ello es pensado. El idealismo de Hegel conoce a priori los principios que se van siguiendo en la marcha gradual de la historia universal: con esta dorada hebra van siendo ensartados en fila los pueblos y épocas de significación histórica universal. Que el pueblo que está señalado para portador no pueda estar dispuesto de una vez, es imposible. Lo último que se puede conceder es que la unificación del principio ideal con el pueblo real a veces atraviesa la tensión de la mayor heterogeneidad y división: así ocurre aquí, en el punto crucial de la historia universal. Mientras que Hegel separa una de otra las caras ideal y real de la historia para enlazarlas grandiosamente en sus puntos cruciales por una especie de contacto metafísico, aunque con unos conceptos idealistas muy discutibles, su filosofía de la historia refleja algo de la vitalidad, facticidad y contingencia de la historia. Es preciso en todo caso un milagroso encuentro, como el saltar de una chispa, para que la historia se continúe en el tiempo real como ha de continuarse y debe continuarse conforme a la idea. Pero esta vitalidad y contingencia es apariencia. En realidad todo está determinado desde el todo. La teleología de la marcha le quita a cada paso su carácter decisivo o lo convierte en pura realización de algo predeterminado. También las resistencias y discordias tienen a priori sentido, también las antítesis son positivas.

Estamos decididos a tomar completamente en serio el carácter de la historia, es decir, que está planteada sobre el acaso y la decisión, también en este punto, y, por ejemplo, la posibilidad de que para algún principio que luce y se presenta, y que está en el tiempo, no

esté dispuesto el pueblo que ha de portarlo, sea tan verosímil de sostener como lo contrario. ¿Qué significa, por de pronto, "estar dispuesto", qué significa "estar en el tiempo"? Sólo en la misma conexión causal de las fuerzas históricas, sólo en la acción de lo nuevo, se muestra la disposición para ello, y no sólo se muestra en ello, sino que allí se forma por primera vez. De la misma manera, lo que está en el tiempo se acredita sólo por ser elegido e impuesto; pero con ello no es sólo demostrado, sino realizado, y no sólo sacado del tiempo, sino en él introducido. En lugar de la dualidad hegeliana de principios y pueblos reales, hay que situar la conexión causal de las fuerzas y acontecimientos históricos, en la que se lucha seriamente por la existencia, el poder y la vigencia, y con las mismas oportunidades, y en la que sólo los pueblos "portan" las ideas, sino que también aquéllas a éstos (si es lícito aplicar esta imagen de la mecánica a la historia), es decir, los llevan a la grandeza, los hacen sobrepasar las crisis, los conducen a la madurez y, en lo que ante todo, los pueblos, como las ideas, se convierten en aquello sólo que causan. Pues la historia no es un juego de ajedrez con figuras ya terminadas que están ahí dispuestas. Se hace no sólo entre sujetos históricos, sino con y en ellos, los forman continuamente con sus acciones, y precisamente sólo existe gracias a las decisiones de ellos.

Se ha vuelto a convertir sólo recientemente en posible, comprender el surgir del Occidente como conexión histórica causal, y con ello incorporar en la fórmula dualista de Hegel "el cristianismo y los germanos" todo el contenido de realidad que llena los siglos que van de Constantino a Carlomagno. El gran movimiento de los pueblos germánicos hacia el Sur y el Oeste, los hunos que van delante y los eslavos que empujan detrás, el imperio que resiste durante mucho tiempo y la gran potencia resistente de la Roma oriental, Clodoveo y Justiniano, Gregorio Magno y Heraclio. Mahoma, los primeros califas, y los omeyas, Bonifacio, los mayordomos de la casa de Pipino y Carlomagno: estos siglos son enormes no sólo por su aportación efectiva, sino también por su contenido en dinámica histórica. Comprenderlos como conexión causal histórica significa pensar a la vez las dos cosas: lo que en ellos acaece y lo que se forma en

ellos. No basta entregarse al dramatismo de los reinos de las invasiones y de la lucha por Roma, al abstracto impulso de conquista del Islam, a la desgracia de los merovingios, a la grandiosa política universal bizantina o al triunfo de la Una Sancta Ecclesia. Tampoco basta con tomar como predeterminada la síntesis del Occidente y el maravilloso Reino de Dios sobre la tierra que florece sobre la ruina. Los contenidos históricos sólo pueden comprenderse junto con los acontecimientos y a partir de los acontecimientos en que se han formado, como el roble sólo con la tormenta en que creció. La rebarbarización de las provincias romanas y la resurrección de la antigua vida, que precisamente resultó de ello; esta fragmentación del espacio romano, que no fué sólo fatiga ni tampoco victoria violenta, sino la formación de nuevas unidades y de un nuevo sistema de relaciones entre ellas; su separación de todo el Oriente, que, sin embargo, siguió presente como idea y como fuerza, como la otra Roma y como sepultura de Cristo, este estrechamiento y retroceso de Europa por todas partes y toda la serie de contragolpes que con la espada y la cruz dió; estas hecatombes de hombres, de reyes, de dioses, de pueblos, que fueron sacrificados sobre el altar del Occidente en formación, lo que también quiere decir que fueron como sangre y como energía cubiertos con el arado en su suelo: tales son, aproximadamente, los lemas que abarcan la conexión de causas en la historia universal de que surge el Occidente.

El primer tema que habríamos de abarcar se llamaría: un continente se hace añicos. Ya hemos utilizado en su momento la fórmula que se puede aplicar en amplio sentido a la formación de todas las altas culturas ("un continente surge"), y, con Dilthey, la hemos empleado para Roma. Allí surgió un mundo nuevo de virtudes morales y dotes políticas, de instituciones y máximas, con tanta fuerza, que en el plazo de diez generaciones se levantó un nuevo continente, también del espacio y de la soberanía, es decir, una parte del mundo cerrada y su paz como existencia histórica. También la fórmula contraria, "un continente se hace añicos", es válida en toda su extensión en este punto—y sólo en éste—en toda la historia universal. Con buenas razones provoca, tanto la fórmula positiva como la negativa,

en el fondo ideas de la esfera de la historia de la tierra: sólo que tales imágenes son apropiadas a los máximos procesos de la historia universal, y reproducen a la vez sus truenos y su calma, su forzosidad y sus largos plazos. Si la fantasía falla ante el pensamiento de que una parte del mundo se haga pedazos y se hunda en las olas, piénsese en la fractura del hielo en una gran superficie. Durante la noche un ligero crujido, a veces un tono que resuena o canta agudamente; ningún oído puede decir si cerca o lejos. Son las grietas por las que la poderosa masa se romperá. La catástrofe no puede hacerse esperar mucho tiempo. Las grietas pueden unirse superficialmente. Pero la decisión ya ha ocurrido, y cuando los fragmentos se amontonan unos sobre otros, la destrucción que ha ocurrido silenciosamente no hace más que evidenciarse. Ante la eternidad de la naturaleza, ante la eternidad de la historia universal, el mismo desaparecer de un mundo es como una silenciosa ola en el mar.

Pero cuando se hizo pedazos el mundo romano no se rompió nada material, sino algo espiritual, y se rompió no de modo natural, sino de modo histórico. La fe de los romanos, y pronto también de los cristianos, de que Roma era eterna se mantuvo a lo largo de la catástrofe. No en el sentido literal: el imperio se hizo añicos que nunca volverían a estar juntos; Roma fué tomada y abrasada más de una vez. Cuando la saquearon los godos de Alarico escribió San Jerónimo, como si el mundo pereciera: "... el faro del orbe se ha apagado, la cabeza del imperio romano ha sido cortada, con una ciudad ha sucumbido todo el imperio". Pero el mundo no pereció. El imperio no fué aniquilado en su ruina, ni se extinguió, sino, que antes bien, se mantuvo y multiplicó. Los trozos en que se dividió no eran ruinas, sino que se detuvieron en su caída y se acreditaron como potencias que se sostenían. Plantearon la exigencia, y hasta la mantuvieron, de defender el imperio, de continuarlo, de renovarlo. Así surgió de la ciudad del imperio una criatura multimembre, en la que en muchos puntos se abrigaban pensamientos universales, y actuaban fuerzas universales. Pero Roma misma siguió siendo el centro del Occidente, a veces sólo secretamente, muchas, de modo abierto, siempre como afán de serlo, en alguna ocasión centro logrado y mantenido—aunque durante siglos caído en la impotencia y la ruina—. En la antigüedad no se dió tal cosa, pero en la cristiandad occidental es cosa que se da desde el comienzo, que el centro de la soberanía y el del espíritu estén separados, si bien se buscan continuamente en amistad y en discordia, que haya dos espadas en el mundo, ambas de Dios, iguales o súbditas la una de la otra en misteriosa alternativa, que el centro de gravedad del Imperio no esté allí donde las fuerzas actuantes tienen su asiento, sino allí adonde tienden, donde se agotan... Qué lejos queda Bizancio con su tajante unificación de Estado e Iglesia de esta estructura occidental, a pesar de la terquedad con que busca el imperio universal, y a pesar de la lentitud con que se separa del Occidente. Se podría llamar aquella estructura "romántica"; en realidad es pura y simplemente occidental: estructura de un mundo que surge de la ruina de otro.

Quizá fué la gran concepción de Constantino fundamentar el Imperio sobre las dos potencias jóvenes que había, el cristianismo y los germanos, y regenerarlo gracias a ellas. En este caso, "el principio" y "el portador" se habrían juntado de manera justa con gran sabiduría política. Darle por primera vez al Imperio romano con el cristianismo una religión universal, sumarle a la vez de entre los bárbaros atacantes una fuerza popular y defensiva invencible, hubiera sido un inicio nuevo, que hubiera ido mucho más allá que Augusto y también que Diocleciano en lo fundamental. Pero el gran plan, si es que existía, no se convirtió en historia. No sólo fracasó ante las resistencias romanas nacionales en el Este y el Oeste, sino que resultó caduco por razones profundas. Todavía en el mismo siglo la terca fuerza migratoria de los pueblos germanos se desencadenaba en movimientos que se burlaban de toda política metódica de admisiones, recepciones y colonizaciones. En los tres siglos siguientes entraron en función las fuerzas lejanas y cercanas, los procesos externos e internos, que desgarraron el continente e hicieron aparecer como utopía el pensamiento de una duradera continuación del Imperio. En este mismo proceso de historia de la tierra ha de ser sumergida como en un baño realista la fórmula de Hegel, "el cristianismo y los germanos", para que adquiera realidad.

A la vez hay que establecer, en primer lugar, que el continente romano no se fragmentó porque los germanos lo rompieran. La tesis de que los germanos destruyeron el imperio romano no puede hoy ya sostenerse; ni siquiera, por de pronto, la de que se derrumbó ante su ataque. Cuando los godos, vencedores junto a Adrianópolis, entraron en el imperio romano, y poco después, desde el Balkán, se abrieron paso hacia Italia, cuando en la noche de Año Nuevo de 407 vándalos, burgundios, cuados, alanos, en Maguncia, atravesaron el Rhin helado, ocurrió algo completamente nuevo: Roma encontró a sus herederos, halló los cultivadores de sus tierras en barbecho, halló los rudos admiradores y estudiosos aprendices de su cultura; pero, ante todo, las fuerzas rejuvenecedoras de que ésta necesitaba, y halló el buen suelo para el grano de simiente del cristianismo. Por implacablemente que a veces fuera ejercido el derecho del vencedor, ninguna palabra de odio contra el Imperio se pronunció, antes bien, muchas palabras de respeto y de voluntad de acomodación a él. Teodorico el Grande, siglos más tarde, habló en nombre de todos cuando se reconoció a sí mismo como el vicario del emperador de Constantinopla, y a sus dominios como parte del Imperio: también él, que había conquistado el corazón de Italia y en su gran espíritu se afanaba por la unidad de los estados germánicos contra la Roma oriental. Casi la única excepción es el vándalo Geiserico, el más duro y audaz de los reyes de los pueblos invasores. Que se lanzara al mar y pasara en 429 el Africa es una hazaña que apunta mucho hacia adelante. Ya el visigodo Alarico lo había querido, pero no lo había realizado. Desde allí se podía hacer saltar el mundo romano, desde donde se había formado, y más tarde fué hecho saltar desde allí por otra mano. Mas el reino vándalo de Africa fué el primero destruído por el general de Justiniano, Belisario. Un siglo después que Geiserico había pasado a sus ochenta mil asdingos y alanos y había fundado sobre el suelo del Imperio el primer reino soberano germánico, la unidad del Mediterráneo fué todavía por una vez restablecida bajo el basileus de los romanos (βασιλεύς τῶν ρωμαίων).

La última razón de que los germanos no destruyeran el Imperio, sino que lo mantuvieran y, finalmente, se hicieran cargo de él, no

consiste tanto en que ya desde siglos enteros hubieran afluído y se hubieran filtrado por las fronteras antes de que las inundaran. Tampoco consiste, en primer lugar, en que una cultura superior a ellos, aún en el caso de que llegaran en masas cerradas, ajena a su modo de ser primitivo, los hubiera forzado, enervado y corrompido. Sino que consiste en ellos mismos, en su potencial universal histórico: en su capacidad para la fecunda apropiación, en la receptividad de su ánimo para la grandeza del Imperio y para el Dios desconocido. Esto es lo verdadero en la fórmula de Hegel. El Reino de Dios está en formación cuando la semilla cae en ánimos germánicos, cuando en los bárbaros dialectos de las tribus arrianas se imitan el Kyrie eleison y el Alleluia. Sólo que para ello fueron necesarios muchos caminos, muchas divisiones y desgarramientos, no sólo internos, sino también externos; no sólo en los corazones, sino también en las formaciones de la historia universal. Pues a pesar de todo, también en el proceso natural secular de aquella fractura del hielo pusieron los germanos su parte, e incluso en ella influyeron con el carácter incansable de una fuerza de la naturaleza. Pero como su esencia, vista a la larga, era renovadora, la fractura, si de ellos vino, fué el comienzo de la reconstrucción.

UN CONTINENTE SE DESPEDAZA

La universal mirada de César ha visto en los germanos el peligro, quizá ya los herederos del Imperio romano. De aquí su clara defensa de la puerta de Borgoña, ya en la primera incursión, de aquí su contraataque en el Rhin y más allá, después que hubo batido la incursión de Ariovisto, de aquí su política de instalación de tribus y partes de tribus germánicas en la orilla izquierda del Rhin, de aquí la recepción de mercenarios germánicos en el ejército romano; en Fársalo ya lucharon por ambas partes tropas germánicas. Augusto lleva el contraataque más profundamente a la Germania libre hasta el El-

ba, para descargar el Rhin y el Danubio. Cuando Arminio hubo salvado la libertad de la patria no unificada, Roma cedió sabiamente y se confió en su mejor aliada (Dios pueda conservárnosla largo tiempo, escribió Tácito más tarde): la discordia entre las tribus germánicas. En realidad, la política de los primeros Césares, soberana mezcla de ataque y defensa, lucha y negociaciones, tratados y engaños, contuvo la ola amenazadora durante siglo y medio. El limes y las fronteras fluviales contuvieron al imperio frente a los pueblos libres. Sólo más tarde fueron pasando palabras y cosas romanas en una dirección, y mercenarios y colonos germánicos en la otra.

Pero en el Oriente, entre burgundios, vándalos y godos, el gran movimiento hacia el Sur, que ya estaba en marcha desde hacía siglos, prosiguió. Hacia el 200 se hallan los primeros godos junto al mar Negro. Allí se forma, empujando hacia adelante en dirección Sudeste el territorio ocupado y dominado por los germanos en el siglo siguiente, el flotante gran reino de los godos, extendido sobre pueblos del más diverso modo de ser. Estos movimientos repercuten con sus olas en todo el espacio germánico y despiertan de nuevo el impulso, que nunca se había aquietado, hacia la emigración, por la tierra y el botín. Ya en 165 las tribus más avanzadas penetran hacia el Sur a todo lo largo de la línea del Danubio. Pueblos del interior de Germania se desplazan y se lanzan al frente. Lo que en la historia de Roma se llaman guerras de los marcomanos, son quince años de graves apuros, en los que amenaza derrumbarse la frontera desde Dacia hasta los Alpes, y en los que el gran Marco Aurelio, reuniendo todas las fuerzas, se convierte en salvador. Pueblos germánicos enteros, siguiendo el modelo de César, fueron recibidos entonces dentro del territorio del Imperio y prestaron brava ayuda en la lucha contra sus hermanos. Después de la guerra las provincias desertizadas fueron colonizadas con germanos, y las unidades ligeras del ejército romano, incluso las regulares, fueron completadas con germanos y otros bárbaros.

La próxima gran oleada azota en el siglo III. Penetra y destruye más que todas las anteriores, porque aparece en la crisis interna del Imperio entre incesantes desórdenes en el trono y luchas de preten-

dientes, entre movimientos separatistas y de autonomía en muchas provincias, y porque, a la vez, las mejores tropas habían tenido que ser enviadas a la frontera oriental contra los sasánidas. Además, la propia oleada era doble: golpea contra todo el Rhin y contra el bajo Danubio, hacia Galia, Italia, Grecia, Asia menor. Roma fué fortificada entonces cuidadosamente con una fuerte muralla. Los alamanos dejan en ruinas, con luchas que se desbordan por todas partes, el sistema defensivo del limes; al norte de ellos entran en juego los francos. Lo mismo que en el Oeste los campos Decumates, en el Este se pierde Dacia. Pero el terror godo penetra mucho más adelante, por tierra, a través del Balkán hacia Grecia, por mar en todas las costas del mar Egeo. Los emperadores ilirios que ascienden desde las tropas combatientes, Claudio, Probo, ante todo, Aureliano, vencen a menudo y en muchos lugares, a veces incluso con el aniquilamiento del enemigo; pero la inundación humana que envía Germania es más fuerte que sus victorias. Sólo Diocleciano y Constantino pudieron todavía una vez evitar el destino al reorganizar la protección fronteriza y la defensa móvil, y aun más, aplicando al Imperio que envejecía un sistema de gobierno rígidamente establecido y poderosamente conservador. Con el fuerte orden nuevo instaurado por Constantino, la inundación germánica fué contenida todavía por casi medio siglo.

Pero que fuera contenida es sólo uno, y casi sólo el negativo, de los aspectos de la cosa. Miles y miles de germanos afluyen durante los decenios de calma en la lucha al Imperio, son admitidos y casi atraídos, instalados como laeti y gentiles, colocados como soldados y, últimamente, como oficiales en el ejército. La presión del país lleno de hombres es así aliviada al mismo tiempo. La invasión, durante un plazo, se torna subterránea, invisible y efectivamente hasta útil al Imperio. Pues para el germanismo, como principio histórico activo, estas fuerzas no se pierden naturalmente. La despoblación crónica de las provincias romanas, y no sólo de las fronterizas, cambia de signo. Los germanos mismos ayudaron a rejuvenecer y sanear el Imperio antes de que desencadenaran el gran ataque. Todas estas medidas de colonización y defensa comienzan ya en el siglo III bajo Diocleciano; pero Constantino las eleva a grandes dimensiones y sólo bajo él

se convierten en parte integrante de la obra de renovación del Im-

perio.

La universal crisis histórica que este emperador causó por su mano ha ido siempre siendo más enigmática a medida que se ha dado vueltas al enigma de su persona y de su política. El nuevo orden del Imperio por Diocleciano es, a pesar de todo, es decir, a pesar de su reforma constitucional, administrativa y financiera y, a pesar de todo, la fachada oriental de su régimen, una restauración: como tal se ha visto ella a sí misma y se ha justificado. Con ello está de acuerdo la sangrienta persecución de los cristianos en nombre de los antiguos dioses romanos, en los que ya no creía nadie. Con ello está de acuerdo el sistema de los coemperadores y el orden sucesorio, imitado del de los Antoninos, y, finalmente, también el gesto romano de la abdicación en 305. Pero el verdadero iniciador es Constantino, a pesar de la firmeza con que muchas de sus medidas continúan las reformas de Diocleciano. No sólo derribó con una lucha por el dominio único, llevada magistralmente, el sistema de la tetrarquía de Diocleciano, sino que con clara voluntad y de un golpe, sin ninguna ficción de los conceptos de las viejas magistraturas romanas y hasta contra todas las tradiciones del pensamiento político romano, creó la monarquía absoluta con todo cuanto le corresponde. La nueva capital es un síntoma de ello, lo mismo que la fundación de la dinastía hereditaria.

De la manera más visible se trata de un inicio nuevo en su política eclesiástica al someter a la Iglesia cristiana, conduciéndola a la victoria, al emperador, sin que ella se diera cuenta, y que aportó al Imperio, cuyos dioses estaban muertos o irremediablemente borrados, un alma nueva, una fórmula de confesión ecuménica, sumando así, desde dentro y desde fuera, una fuerza de contención de primer orden; sobre el destino que con ello se le vino al cristianismo tendremos que hablar más adelante. Menos visible en la obra de Constantino es la parte que se relaciona con los germanos, porque en este punto todo se enlaza con las prácticas y experiencias del siglo III y, en parte, del II. Sólo que lo que antes ocurría en un caso y de modo obligado ahora se hace a fondo, en grande y de modo creador, y esta

orientación es tan importante que crea una nueva situación universal no sólo en la historia del Imperio, sino en la del tema "la cristiandad y los germanos", desde luego que no definitiva, sino sólo episódica: la invasión se precipitó sobre ella y la devoró. Constantino inaugura conscientemente la política germánica, que a través del heroico, pero inútil intento de reacción de Juliano el Apóstata, perdura hasta Teodosio y culmina en el acuerdo de éste con los godos en 382. Que los germanos fueran utilizados en el ejército romano en unidades cerradas bajo sus propios jefes, ya había ocurrido antes, ahora se convierte en la regla. La norma de que por lo menos los altos puestos militares fuesen reservados a los romanos es resueltamente quebrantada por Constantino. Príncipes y nobles germanos se convierten en gran número en jefes y generales, otros son admitidos a los altos cargos palatinos y a los puestos administrativos, y lo agradecen con fieles servicios, con su admiración al Imperio y con su aceptación de las costumbres romanas. Tal es el camino que en línea recta lleva a los grandes generales germanos al servicio del Imperio romano y a los omnipotentes administradores de partes enteras del Imperio en el siglo v, a Ricimer, Gainas, Odoacro y muchos otros, en primer lugar al vándalo Estilicón, estratega del Imperio contra la invasión germánica.

Los círculos nacionales romanos en Occidente y Oriente respondieron a este ascenso de los germanos en el Imperio con resistencia y crítica, a veces con una verdadera lucha por el poder. Sentían, a la vez, como ultraje y peligro que "los germanos tuvieran el Imperio en sus diestras". Sinesio de Cirene ha provocado, en su discurso sobre el Imperio, al emperador Arcadio, y podríamos decir más: a todo el mundo mediterráneo envejecido, contra los nuevos centinelas, que no eran vigías en el sentido platónico, sino perros rabiosos. Naturalmente que filosofemas tan distantes nada podían contra la fuerza de los hechos; tampoco podían en contra las revoluciones, víctimas de las cuales cayeron varios emperadores demasiado amigos de los germanos. Pero en Oriente, los emperadores León I y Zenón con lemas nacionalistas romanos, pero, en realidad, con fuerzas isaurias, emprendieron y ganaron la lucha contra los germanos. La separación de Occi-

dente y Oriente, el desprendimiento de la Roma oriental de la unidad vital del Occidente fué más causado por esto que por la división del

Imperio en 395.

A la política germánica de Constantino corresponde, finalmente, la recepción y establecimiento de tribus completas en territorio del Imperio; también en este aspecto inicia él una nueva época, y también en este punto una línea recta va de él a Teodosio, el "último amigo de los godos y de la paz". Constantino acogió en Panonia a los vándalos del rey Wisumaro, Constancio estableció en Mesia a los "pequeños godos" bajo su obispo Wúlfila, Juliano—¡hasta él! a los francos salios en el delta del Rhin. La recepción de los visigodos por Valente en el año 376 es sólo la continuación de esta política en escala muy aumentada. Ya en los siglos anteriores Roma había celebrado tratados de alianza con pueblos guerreros bárbaros de más allá de la frontera, en forma de que regularmente les pagaba anualidades en dinero, y en caso de necesidad recibía defensa en la frontera y tenía tropas a su disposición. Este sistema de tratados de clientela, como el Imperio es débil, se traslada luego al territorio imperial mismo; el Imperio da tierras de provincias enteras, paga además un tributo, y a cambio adquiere fuerzas defensivas, desde luego fuerzas que en todo momento amenazan con cambiarse en sus soberanas. Constantino, espíritu absolutamente libre de prejuicios, introdujo este cambio, que se apartaba de todas las tradiciones de Roma, pero cuyos peligros esperaba evidentemente contener. La alianza que Teodosio hizo con los godos en las provincias del Danubio se convirtió, desde luego, en modelo de todos aquellos tratados por los cuales en el siglo v los pueblos germánicos orientales fueron incorporados al Imperio romano.

Se puede suponer que Constantino el Grande, también lo que se refiere a la relación del Imperio con los germanos, lo trató no sólo según la necesidad del momento, sino también conforme a un plan audaz y previsor. Se puede incluso suponer esto cuando en su política eclesiástica se aprende con qué genialidad entendía él cómo manejarse con potencias fuertes y llenas de futuro, desarrollándolas y dominándolas a la vez, haciéndolas vencer y poniéndolas a su ser-

vicio. Si se hace esta suposición, ambas partes de su política se juntan de la manera más íntima, y relumbra aquella posibilidad inimaginable, se podría decir, aquel fantasma de una historia universal que no se ha sucedido en realidad y a que ya hemos aludido. El Imperio, en la última hora renovado en sangre y espíritu, las dos potencias del futuro reunidas en él; Europa cristiana y germánica, o más bien (para enseñar también el reverso), cristianizada y germanizada, tensa y sujeta por la Iglesia universal y por el imperio universal, concentrada alrededor del Mediterráneo a la manera antigua, pero fortificada por una transfusión de sangre y que no sería en sentido ninguno "Occidente": tal pensamiento no puede ser llamado ni genial ni disparatado, pues no se puede pensar del todo, según no pueden pensarse nunca las posibilidades históricas que no han llegado a ser reales; sólo la historia se puede "considerar pensándola". Pero como fué pensada en hazañas de un gran soberano, el pensamiento luce durante algún tiempo en la penumbra.

Una multitud de agitadas fuerzas originó que este relumbrar desapareciera y no se convirtiera en realidad, que el Continente, por última vez sujetado, se rompiera y surgiera uno nuevo, no tanto salido del mar como parido entre dolores. Tales fuerzas fueron disparadas por la invasión de los hunos, que deshizo el reino de los godos. Con ello se engendró el torbellino de historia universal, sin el cual no se

podría imaginar la dinámica de las invasiones.

Comienza con esto un tema que si no domina todo el milenio siguiente, con todo, lo agita con grandes sacudidas, y que ha influído de manera decisiva en el proceso formativo del Occidente, a saber: la reducción de Europa en el Este, luego, más tarde, por el Sur, después, de nuevo desde el Este, el repliegue de Europa sobre sí misma. Ya por el hecho de que las partes orientales y africanas del Imperio se perdieran por las más diversas razones y por los más diversos efectos de fuerzas, este curioso y polimembre continente, que no existe en sentido geográfico, se convierte en una parte del mundo en sentido histórico. Este estrechamiento y repliegue de Europa sobre sí misma acaece gracias a fuerzas lejanas que en modo alguno pertenecen a Europa, sino que vienen de mundos completamente distintos, que con sus embates e incursiones no entran en Europa, sino que, como los hunos y los ávaros, perecen o, como los árabes y osmanlíes, arrancan partes del antiguo orbis terrarum y las separan definitivamente de Europa; sólo los magiares llegaron hasta Europa, se decidieron por ella, y comparten ahora su destino. ¿Pertenece quizá a la esencia de Occidente, mundo no limitado ni permanente a la manera egipcia, ni conforme a la griega, ni pacificado a la romana, sino surgido de la división y florecido desde la interioridad, que semejantes fuerzas lejanas y extrañas colaboren desde fuera en su formación? ¿Es esto el misterioso reverso y complemento de su impulso a intervenir activamente en todo el mundo, a la vez dinámica pasiva, que corresponde a la humanidad occidental tan esencialmente como la activa?

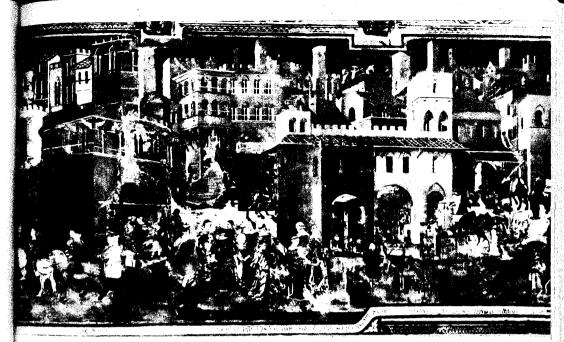
Los hunos han abierto este tema con un acorde poderoso y disonante. Al hacer saltar los pilares orientales de la germanidad y al haber tomado bajo su mando a los restos, impulsaron las primeras olas de la invasión declarada. En el siglo v la caída del imperio de los hunos dejó más tarde abierto el camino hacia el Oeste también a las últimas tribus germánicas orientales, y la política bizantina hizo también cuanto estaba de su parte para, todo cuanto de los germanos estaba todavía en proximidad amenazadora, o empujarlo a la muerte o desviarlo hacia el Oeste. En adelante, y de una manera definitiva, desde la partida de los langobardos hasta Italia, el imperio de Oriente queda en la vecindad y bajo el peligro de los pueblos asiáticos de la estepa que presionan, de los ávaros y de los búlgaros, y en la zona de empuje de la migración eslava, que se desborda en todos los espacios que quedan vacíos. Tiene otros enemigos que el Occidente; también en este sentido se separa de él.

Pero el imperio de Occidente—si se quiere reducir a una seca fórmula la tremenda multitud de destinos humanos y de pueblos que se llaman "invasiones"—se divide en sus provincias; o, mejor dicho, la organización en provincias se convierte, aunque en pormenor ello sea de modo confuso y con muchas irregularidades, en sistema formador de los estados de los pueblos invasores que surgen sobre el suelo del imperio de Occidente. No la idea del Imperio, no su nom-

bre y su ulterior brillo, sino su efectivo poder y fuerza dominadora, su unidad administrativa, su ejército, han desaparecido. Lo que pervive de organizaciones estatales y es aceptado por los herederos, ya no tiene ningún motor central. La pluralidad de las formaciones nacionales, que será la ley vital del Occidente, está ya en este momento planteada y decidida. Esto es la obra de los germanos, su aportación al tema "un continente se rompe". Las formas latentes de la invasión, anteriores a 375, son una gran migración subterránea, aunque en tan gran estilo que también ella, según todas las previsiones, habría engendrado un nuevo mundo. Pero sólo las tribus vencedoras de la invasión declarada y los señoríos que se organizaron en las provincias son puntos tan fuertes de cristianización del pueblo y de la fuerza política y siembran, aún allí donde sucumben plenamente a la romanitas, fuerzas tan frescas en el suelo, que comienza una historia nueva.

Cuatro generaciones de hombres después que comenzó la tormenta termina esta primera fase en el proceso formativo del Occidente. Italia, el centro del conjunto, sucumbe la última. Cuando Odoacro es levantado sobre el escudo en 476 esto significa, por de pronto, sólo que le ha hecho señor suyo una soldadesca germánica, no que lo haya proclamado un pueblo germánico. Sin embargo, quince años más tarde las victorias de Teodorico el Grande, que la leyenda ha concentrado en la batalla del Cuervo, completa la ocupación del país por los germanos al adquirir el núcleo de él los ostrogodos. Desde luego que tranquilamente se continúa la corriente migratoria todo el siglo vi, y a veces estalla de nuevo abiertamente. Los langobardos hacen una aportación nueva y muy seria a la ruina del continente romano por el hecho de que, lo que los ostrogodos nunca habían hecho, aparecen como puros conquistadores y rebeldes contra el Imperio y limitan el dominio imperial en Italia al Exarcado.

Todos los atlas históricos muestran el amplio y enredado haz de rayos de los caminos de la invasión por los que los pueblos germánicos surcaron y conquistaron el Occidente del imperio. Procede de tres focos: desde el reino de los godos, desde el Danubio medio y desde el interior de Germania. Claramente se marcan en él las dos



Lorenzetti.—VIDA CIUDADANA.



Lorenzetti.—EI BUEN GOBIERNO.



Capilla de los españoles en Florencia.—LA IGLESIA MILITANTE.

Capilla de los españoles en Florencia.—LA IGLESIA TRIUNFANTE.



formas fundamentales de la invasión: las incursiones que penetran lejos y se lanzan de una vez, de las tribus orientales, que fueron disparadas por los hunos, no encuentran fin a su errar, y con ello también interiormente son quebrantadas—y el tenaz presionar de los germanos occidentales, que sobre la base del terreno de su patria luchan hacia adelante, pero manteniendo su estructura interna y fieles a su modo campesino de establecerse—. Una buena parte de las decisiones de los siglos siguientes está fijada ya en esto. La decisión la da, como siempre, pero también en este caso, el hecho, ahora la hazaña de Clodoveo, que ofrece una contención contra las fuerzas en movimiento e implanta para el Occidente que se está formando su centro futuro.

Proyectado en lo sustancial y considerado, tomando como término medio el año 500, aquel haz de rayos de los caminos de la invasión da el conocido espectro de los reinos bárbaros, matizados según la fuerza de la corriente germánica y según el ritmo a que avanza la romanización, y según la fuerza con que los vencedores imponen su estilo y su derecho; además, según la fluidez o sedentarización de los distintos pueblos y de sus reyes, respecto del emperador y del imperio; matizados también por la forma de ocupación del territorio: si se impone como una tenue capa de conquistadores sobre una vida de cultura antigua que se mantiene, o si son asentamientos de agricultores en aldeas que dejan a un lado las ciudades y las grandes villas. ¡Imagínese este primer Occidente! Los ostrogodos, en Italia; los vándalos, en Africa; los visigodos, en España; al noroeste de la península ibérica, los suevos; junto al Ródano, los burgundios; en el norte de Galia y junto al Rhin, el reino franco, que ya inició entonces su gran obra de concentración, aniquilando a los alamanos en el Rhin y rechazando a los visigodos en España; forman un cinturón exterior en suelo libre del Imperio, o bien abandonado por éste, los gépidos, los langobardos, el reino de los turingios, la nación de los sajones, finalmente, los anglosajones en Gran Bretaña: esto es más que el efecto casual de una tremenda confusión, esto es in nuce en un primerísimo inicio, el multimembre Occidente, aunque haya tenido que ocurrir tanta decadencia, cambio e innovación, antes de que se hayan formado las líneas fundamentales de su estructura.

Con todo, tenemos que considerar por de pronto el aspecto negativo. Todo el Occidente está dividido en reinos. Desde la victoria de Clodoveo sobre Siagrio ya no hay en el Occidente ninguna parte real de imperio, excepto los restos en Italia que los langobardos dejan en pie. Tampoco la Iglesia une al Occidente en unidad, y ahora hay que decir: todavía no lo une. Pues el obispo de Roma no es todavía en modo alguno un centro que actúe en todas partes; a veces lucha él por este su papel futuro, a veces no tiene ni idea de él. Por primera vez la Iglesia experimenta también por su parte la división de Europa en una pluralidad de estados. A esto se suma que los germanos en los primeros ciento cincuenta años están reunidos por su arrianismo contra la Iglesia romana, y por consiguiente también contra el legado antiguo que en ella se guarda. Hacia fines del siglo v está la máxima expansión del arrianismo, que es propagado especialmente por los visigodos. Son arrianos, como ya las bandas de Odoacro, los ostrogodos en Italia, los vándalos, los visigodos, los suevos, y entonces todavía los burgundios. La oposición a los católicos romanos es a veces muy violenta, y a veces hasta belicosa. Pero no se debe admitir demasiado precipitadamente una íntima afinidad electiva entre la doctrina arriana y el espíritu germánico. Como logro dogmático, la teología del sacerdote alejandrino no es particularmente grande: es monoteísmo racional, un derivado de la teología de Orígenes, pero sin su profundidad filosófica, casi un trozo de Oriente dentro del cristianismo; que Jesucristo sea un Hombre heroico no es ciertamente el sentido primitivo de aquélla. En buena parte tuvo la culpa el acaso de que en el imperio de Oriente predominara la confesión de fe arriana cuando Wúlfila fué consagrado obispo. Pero el hecho de este primer obispo de los godos y traductor de la Biblia ha influído durante más de un siglo; existía una cristiandad germánica "gótica", con su propia conciencia de sí. A la vez, la Biblia y la liturgia goda eran más importantes que la diferencia dogmática. Con ello se impuso al mundo romano no una separación, pero sí una saludable tensión. Pero que el cristianismo, que tomaron con celo, desarrollara entre los germanos desde el comienzo una vida propia, y al cabo, a pesar de su origen oriental, se convirtiera en cosa del Occidente, ya no se debe a causas externas y contingentes, sino a razones internas, y por eso no es tocado tampoco por la decisión del rey de los francos de pasar a la fe católica.

Alfonso Dopsch, Henri Pirenne y otros muchos han señalado con énfasis la contrapartida de este cuadro, y en parte hasta la han exagerado al exponer la plena continuidad del mundo romano y la incorporación a ella de los germanos como el verdadero contenido de significación para la historia universal en toda la época de las invasiones. Realmente hay que señalar esta contrapartida. El imperio de Occidente sucumbió, y, sin embargo, no fué destruído, sino que está aún allí. Ni un pie de tierra pertenece ya al emperador; apero en beneficio de quién lo ha perdido? De foederati declarados. Esta ficción se mantiene férreamente, y también los mismos reyes de los germanos la confiesan a varias voces. Ni uno de ellos piensa en tomar la púrpura, que Odoacro envió a Bizancio cuando destronó vergonzosamente al último augústulo del Occidente. Por consiguiente, el territorio no se perdió, el César es aún su dueño supremo, el imperio se mantiene.

Desde el punto de vista del derecho político, éste es una ficción, en la historia de la cultura, no. La unidad de la Romanitas realmente sigue viviendo. Pervive en las pequeñas y grandes cosas de la vida diaria, en el comercio y en los viajes, en la miseria y en el lujo, en las organizaciones administrativas que mantienen el orden o lo restablecen después del más rudo corte, en la vida económica, sobre todo de las ciudades, en el latín barbarizado. La continuidad es por eso tan fecunda, porque no sólo es mantenida de modo automático y mecánico, sino que es buscada y cuidada. Hay voluntad de continuidad, y precisamente en el alma de los innovadores. Pues no es sólo que lo romano surge del suelo por todas partes y seduce los sentidos, que se necesitan imprescindiblemente prácticas romanas en la administración, conceptos romanos en el derecho y palabras latinas para dominar las complicadas situaciones vitales a que se llegó, que son idénticas las vías hacia una existencia superior y hacia la romanización.

TVINCO DE LA REPUBLICA SIBILOTECA MESIATURA ARAMACI CARRES EL O DIVITERCET Sino que según el derecho—y precisamente según el derecho que se reconoce y mantiene—el imperio subsiste, domina y pacifica el emperador; Constantinopla es la capital del mundo. La frase del rey godo Ataulfo, transmitida por Orosio, de que "al principio quiso destruir el imperio romano y después transformarlo en uno godo; pero ahora se ha dado cuenta de que los godos no podrían mantener el orden del imperio, y sin leyes no puede existir vida comunal, por lo cual él quería ver su gloria en mantener la plenitud del nombre romano mediante la fuerza de sus godos, y significar para la posteridad el renovador de Roma, cuyo emperador él no podía ser": esta frase está invisible por encima de todo.

Este es el espíritu que garantizó la perduración de la esencia romana. Si hubiera sido sólo efecto mecánico, se hubiera paralizado más pronto o más tarde. Mas de tal manera se convirtió en realidad histórica, que dió fruto. Pues es sólo herencia lo que se acepta como herencia. No lo hace la formal voluntad, sino la acción concreta, aunque sea inconsciente y bastante confusa. Es como un gran símbolo que en el año 451, cuando Atila trajo sus hunos hacia Galia. lucharan visigodos, burgundios, francos salios y alamanos bajo la dirección del general romano Aecio, por el imperio y por Europa. En esta batalla de las naciones, se nos cuenta, corrió tanta sangre, que el arroyo que cruza el campo de batalla creció y los sedientos bebieron la sangre que ellos habían derramado también. Los fantasmas de los caídos, contaba el pueblo, se levantaban a veces del suelo y luchaban en los aires de nuevo la batalla de los Campos Cataláunicos. Pero casi más grande que todas las leyendas es, en este caso, la realidad histórica. El Occidente, antes de que existiera, se junta y desvía al azote de Dios. Que también del lado de Atila lucharan ostrogodos, gápidos, turingios, francos y otros germanos, y junto a él cayeran, muestra sólo de qué indecibles crisis nació el Occidente.

La perduración del imperio en su ruina "explica", como Pirenne dice, la empresa de Justiniano de restaurarlo. En realidad, el grandioso ataque de Justiniano sobrevino de manera aniquiladora contra el mundo de estados germánicos, que a pesar de los esfuerzos de Teodorico, carecía de unidad, estaba, en gran parte, desarmado, y

en algunas partes ya maduro para la ruina. El reino de los vándalos, en Africa, fué destruído rápidamente. En Italia, y especialmente, por Roma, ardió aquella guerra llena de alternativas, durante veinte años, aquella lucha heroica y mortal de los ostrogodos, que Félix Dahn ha descrito para los jóvenes alemanes. Los godos fueron, al quitarles las costas meridionales y orientales de España, por lo menos alejados del mar. El Mediterráneo volvió a convertirse de nuevo casi en un mar romano y en esa medida, fué el imperio restaurado una vez. Esta realidad incuestionable fué alcanzada con poderosos esfuerzos en todos los frentes, pues Bizancio tenía al mismo tiempo que luchar contra los eslavos y había de fortificarse contra ellos.

A la tesis de la restauración del imperio por Justiniano, hay que añadir sólo que la situación del mundo mediterráneo, hacia 530, no sólo "explica" que sucediera, sino que explica también que no pasara de ser un episodio. Es una pura restauración y no significa más que una de las series de provincias occidentales pasaron temporalmente a Bizancio, al ser conquistadas con la espada, y especialmente, con la flota. Pero no es esto una renovación del imperio: al cabo de algunos decenios, por lo demás, todo, excepto Africa, Sicilia y unos trozos de resto en Italia, vuelven a perderse. Y quién realiza esta restauración? Justiniano es, ciertamente, un gran emperador con pensamientos imperiales, pero no es un gran hombre. Claridad en los objetivos y seguridad en los medios no se halla en sus acciones ni en su naturaleza apresurada y codiciosa de poder. Con su política de conquista en el Occidente debilitó el Oriente, en el que de modo irrevocable, estaba el centro de gravedad del imperio. También en su persona, la voluntad de ser romano está desvirtuada oscuramente con un despotismo muy oriental: la fuerza más potente en él es su auténtica religiosidad. Los "Emperadores de los Rhomaioi" han mantenido tercamente sus pretensiones universales, y, en el fondo, nunca renunciaron a ellas; Justiniano, mientras el Occidente precisamente se estaba formando, casi las realizó. Mas, aquellas pretensiones, ya en sus días, eran huecas y cada vez se volvieron más vacías; ante la superior instancia de la realidad histórica, ya no tienen validez. Desde que Europa toma la decisión de convertirse en Occidente, Bizancio deja de pertenecer a Europa. Precisamente, Justiniano, que propiamente creó el césaro-papismo Oriental, contribuyó el que

más a que ésta quedara fuera de Europa.

Y así se queda su "restauración del imperio" en episodio por razones internas. Desde luego, que en tan grandes horas en la decisión universal, en las cuales se reforma un nuevo milenio, ocurren también episodios de dimensiones universales. En realidad, el imperio ya no está donde el emperador de los Rhomaioi, y por eso, no puede ser restaurado por él. Está, por lo que hace al Occidente, en manos de los germanos, y, anticipándonos deberíamos decir que en las manos de los nuevos pueblos occidentales, aunque hayan de pasar siglos hasta que esta realidad se revele en un imperio de Occidente. Por de pronto, está en las manos de los germanos de una manera negativa, dividida y muy inmadura: la firme cubierta del imperio se ha fragmentado en terrones.

Tomemos las complicadas formas: el imperio se ha fragmentado y está todavía ahí, ha sido arruinado pero no por los germanos, sino como reflejo de la complicada interconexión histórica de la época de las invasiones. Las contradicciones que en ellas se ocultan no pueden resolverse del todo. Pero adquieren una nueva claridad en la contrafigura de las conquistas árabes. En éstas surge una de las grandes fuerzas lejanas y extrañas que hicieron al Occidente concentrarse en sí y gracias a ello lo conformaron. Es siempre equivocado contraponer, rasgo por rasgo, dos realidades históricas: se las convierte con ello falsamente en contraposiciones lógicas. Pero en ellas, precisamente, se concentra este modo de pensar. Los árabes han conservado con agudeza la sabiduría y la filosofía antiguas, que en Occidente se habían perdido, y hasta las continuaron de modo creador, también para que el Occidente pudiera usarlas más tarde. Pero lo hicieron manteniendo sus creencias, su lengua, su derecho, imponiéndolos, mientras que los germanos abrieron de par en par su alma a la cultura romana y al cristianismo. Que los muslimes pudieran aceptar la fe de aquellos que habían vencido y sobre los que dominaban, es absurdo imaginarlo. En ninguna parte, y tampoco en los trozos más valiosos del imperio, se convirtieron los árabes (hablamos aquí, naturalmente, sólo de su efecto histórico en el espacio europeo) en herederos de Roma; llegaron a ser sólo los mediadores para fragmentos muy importantes de la cultura antigua. Por brillantemente que floreciera su poder y su cultura, con la misma rapidez se marchitaron, si se compara con la lenta maduración del Occidente. En ninguna parte aceptaron el imperio ni siquiera renovado; por el contrario, ellos—y ellos los primeros—lo hicieron saltar en pedazos.

Mahoma mismo ya decidió sobre todas las cosas, no sólo sobre el espíritu y el destino, sino también sobre los efectos universales de su religión, cuando en Medina, lo que no había hecho antes de la héjira, trazó la línea divisoria frente a judíos y cristianos y desvió la orientación en la oración desde Jerusalén hacia la Caaba; a partir de entonces, el Islam se convirtió en una religión árabe y en un fanatismo nacional, pero en relación con el mundo del imperio es un cuerpo extraño y una materia explosiva. Un año después de la muerte del profeta, comienza la campaña de conquista como una tempestad; diez años después, ya están ganadas Siria, Egipto, Iraq e Irán. El inaudito ritmo y expansión de las victorias se explican no sólo por el hecho de que los dos imperios en los que los árabes irrumpen se habían agotado mutuamente en largas luchas, y tampoco por el hecho de que tanto el dominio bizantino como el persa en las provincias conquistadas era sentido como esclavitud y la conquista por el Islam como una liberación, y, en particular, los monofisitas y nestorianos, en Siria y Egipto, escaparon de buena gana a la ortodoxia de la Iglesia imperial; sino por el hecho de que por obra del profeta del Islam y lo árabe, del impulso de los beduinos y del fanatismo religioso, se hizo una mezcla igualmente explosiva. Los dos primeros califas, Abu Beker y Omar transformaron este tremendo potencial en gran acción histórica.

Por los graves desórdenes internos después de la muerte de Omar, fué estorbado el impulso expansivo. Desde mediados del siglo VII, hay una escuadra árabe que recorre las costas y las islas del mar Egeo, gana batallas a la escuadra imperial y pronto amenaza por primera vez a la capital del mundo. En 660, comienza la segunda gran oleada de expansión, más fuerte todavía que la primera: en

la primera mitad del siglo viii alcanza su momento culminante. Como una inmensa faja de tierras, se extiende el imperio árabe de los Omíadas, desde Samarkanda y Bujara, hasta la costa atlántica de Africa. En tres puntos además, la ola irrumpe también hacia el Norte, en tierras europeas: la España visigoda es conquistada, en el centro es atacada Sicilia, y en el Este es Bizancio, por segunda vez sitiada por mar y tierra. Casi al mismo tiempo-sólo hay quince años entre ambas victorias—las dos grandes potencias imperiales que había en Europa rechazaron la ofensiva del Islam: el viejo imperio de Oriente, y el joven y en formación y aún no terminado en Occidente : el sirio León III, con el "fuego griego" (717), el mayordomo Carlos Martel, con la ofrenda de sus francos (732). Las dos potencias actuaron independientemente una de otra, y apenas si entre ellas hubo contactos diplomáticos. ¡Qué símbolo de la ruptura de la unidad europea, que se había preparado hacía largo tiempo y ahora se volvía evidente! La doble defensa retrocedió a fronteras muy retiradas, y también sus contragolpes fueron sólo defensivos. Todas las provincias bizantinas de carácter oriental y toda Africa con España se perdieron; el Islam fué detenido cerca de las dos capitales. ¡Qué símbolo del cerco de Europa sobre sí misma!

La dinastía de los Omeyas (hasta 750), mantuvo tanto la unidad de fe del mundo islámico como la unidad de mando en el imperio y su esencial carácter árabe, aún a través de todas las divisiones religiosas y dinásticas. Pero, bajo los Abasíes, comienza inmediatamente la división en imperios parciales, y progresa rápidamente, en lo cual el principio de división es a la vez dinástico, religioso y nacional (los dos primeros motivos están muy mezclados en la historia del Islam). El centro de gravedad política del mundo mahometano está en la época abasida ya no en Medina, ni tampoco en Damasco, sino en Bagdad; desde el Oriente, se extiende el estandarte negro de la rebelión contra los Omíadas. El desplazamiento hacia Oriente corresponde a una profunda transformación en la estructura interna: el tipo de monarca se transforma de príncipe beduino en déspota asiático, el tipo de estado, de estado conquistador y de botín en burocracia de estilo oriental, el ejército pasa a ser, en vez de guerreros por

Allah, de mamelucos y esclavos extranjeros. Numerosos estados autónomos se forman con dinastías propias: en Irán, en la alta Mesopotamia, en Siria, en Africa del Norte; Egipto se mantiene firme más que todos, y bajo los Fatimíes se convierte en gran potencia islámica; en Éspaña, funda Abderrahmán, el único que escapó a la venganza de los Abasíes, la dinastía neo-omida. El califa de Bagdad es reconocido sólo como una especie de cabeza suprema del mundo islámico. Pero también en la época de división y desplazamiento del punto de gravedad hacia Oriente, continúan las presiones e irrupciones hacia el centro de Europa. En 827, cae Palermo; en 840, Bari; en 878, Siracusa; Córcega y Cerdeña están ya desde 810 en manos de los sarracenos. Las costas y ciudades de Italia, y la misma Roma, son saqueadas; entonces, fué transformada la Campagna de Roma en desierto. Pero esto sólo son expediciones de robo y algaradas. La gran expansión de los muslimes es contenida en el Oeste por los carolingios, en el centro por la flota bizantina en alianza con las ciudades marítimas de Italia, además de que por sí sola entró en reflujo.

Sin embargo, la gran irrupción produjo en la historia universal un efecto durante largo tiempo. El orbis terrarum cerrado y jalonado por el imperio romano fué roto precisamente por la línea por donde era frágil. Hasta qué punto el imperio romano estaba adaptado al Mediterráneo, hasta qué punto se basaba en el dominio de la costa frontera, en la posesión de las provincias trigueras africanas y además en la unidad de todo este mar, al que están vueltos hasta muy adentro de las masas continentales los países de tres partes del mundo, se mostró por primera vez en la ruina, según suele ocurrir a menudo que la ley interna de una construcción dominadora, aparece inmediatamente de sobrevenir la ruina. El anillo que el arte político de Roma, cuando era más grande había soldado, fué rasgado en la fría ascua del Islam, la más fuerte potencia lejana que haya actuado en la formación del Occidente, a los 900 de haber vencido Publio Cornelio Escipión sobre Cartago. El mar fué el centro del imperio, y por ello, se convirtió también en el centro del antiguo mundo cristiano. Pues Africa, Egipto, Asia anterior, Anatolia significan no sólo la fuerte mitad de las fortalezas y riquezas de Roma, sino que significan también Orígenes y toda la escuela de Alejandría, significan los movimientos eclesiásticos y heréticos más fuertes de la época patrística, significan San Agustín, la misma Tierra Santa, Jerusalén y el Sepulcro de Cristo. Pero este mismo mar se vuelve de repente frontera de dos mundos. La fractura que separa las mitades Norte y Sur del imperio romano es de dimensiones verdaderamente geológicas; llega desde España hasta Armenia. El paralelo 40 señala bastante exactamente la línea en que se produce la ruptura.

Al mismo tiempo que se desgarra el Norte del Sur, se separan también el Este y el Oeste. Ningún plan estratégico, por genial que fuera, se hubiera podido trazar como objetivo lo que resultó de por sí como efecto del empujón de los árabes; se dió, sin embargo, de modo tan obligado que la imagen de los acontecimientos en la historia de la tierra se formó entonces. También la unidad de las mitades Oriental y Occidental del mar Mediterráneo fué una hazaña de la política romana en su mejor hora. El vencedor de Zama luchó también para la victoria sobre Antíoco III de Siria. Y también esta unidad fué rota por el Islam. Desde luego, que en este punto los tonos cantantes que anuncian la ruptura son perceptibles durante largo tiempo. Ya la reconquista de Occidente, por Justiniano, produce el efecto, a pesar de todas las invocaciones a la tradición romana, de ataque de una potencia extraña sobre el Occidente en formación. Desde Heraclio, que concentra en el Este todo el poder del imperio, y, sobre todo, desde los emperadores sirios y frigios, Bizancio se convierte en una potencia Oriental, con otros frentes y enemigos, con otras necesidades y apoyos que el Occidente. El mismo León III, que salvó del Islam a Bizancio, y con él a Europa, desencadenó la lucha de las imágenes, esto es, la ruptura del Oriente en el cristianismo; Europa reconoció el abismo que con ella se abría inmediatamente y con toda claridad. La desmembración del Oriente frente al Occidente estaba ya ocultamente en marcha desde hacía tiempo. Pero sólo los árabes rematan la ruptura. Al tomar Africa en sus manos y atacar a Sicilia, cierran los pasos y dividen también el Mediterráneo en su dimensión de longitud. El Mediterráneo

Oriental es un mar bizantino, que es conservado por la escuadra imperial después de dura lucha. Pero el Mediterráneo Occidental se ha vuelto mahometano. Venecia crece en esta situación hasta desem-

peñar su gran papel como umbral entre los dos mundos.

Las consecuencias histórico-culturales de este doble desgarramiento son conocidas. El comercio marítimo en el Mediterráneo se detiene, a partir de 650. Lo que venía de mercancías a Europa por mar, especialmente de Oriente, desaparece o se vuelve escaso, aunque, naturalmente, fugitivos y misiones diplomáticas, sabios y artistas, reliquias e influencias culturales, todavía pasan de un lado para otro. Pero el papiro es sustituído por el pergamino, las especias se vuelven raras, el oro escasea. Los orientales, especialmente los sirios, desaparecen de las múltiples funciones que tuvieron en el Occidente en sus comienzos como intermediarios de bienes materiales y espirituales; los judíos aparecen en su lugar. Y aún más: la misma Bizancio, cuyo poder y cuyo espíritu, cuyo arte y cultura superiores estaban presentes en todas partes hasta el punto de que pareciera que Europa, por influjo interno fuera a empaparse de bizantinismo, se separa cada vez más. La antigüedad, también en la forma tan tardía que impuso Constantino, se acaba. Un continente se ha roto.

POTENCIAS CONSERVADORAS: EL IMPERIO

Cuando un mundo se rompe la cuestión de ¿qué puede ahora ocurrir? se dispara a quemarropa y es hasta un poco frívola. La cuestión que está en los labios precisamente de los más serios, y que no necesita ser socarrona, es más bien la de si no se trata del fin en absoluto, del último día, del juicio final. Aquellos que han aportado al choque sus fuerzas frescas y han influído en aquél, seguros de que de una manera o de otra, el futuro les pertenece, están naturalmente ya en otra página.

En tales horas universales, garantiza el futuro la fe en potencias

permanentes; o más bien no la fe en ellas, sino que ellas mismas lo garantizan, cuando ellas mismas están y actúan en la catástrofe. La fuerza conservadora por excelencia es el imperio: mientras él subsista no vendrá el Anticristo, y mientras no llegue el día del Juicio, no perecerá. La visión del libro de Daniel de la estatua con los pies de barro se explica, según el modelo del comentario de San Jerónimo a Daniel, durante toda la Edad Media, como la sucesión de los cuatro imperios universales de Babilonia, Madia, Macedonia y Roma. Pero el pensamiento de que Roma es eterna, de que el imperio romano se mantiene sin decaer hasta el fin de los días es aún más antiguo: evidentemente, se interpretó ya el concepto del κατέχον usado por San Pablo en la II epístola a los Tesalonicenses (2, 6), en tal sentido y se adaptó a Roma. Sólo que este pensamiento en los tiempos de la decadencia amenazante se continúa inmediatamente en la cuestión de quién es el imperio y quién su mantenedor. Por lo que a esto respecta, las voces están en violenta disonancia, y ¿quién no llegaría a las más variadas posibilidades de explicación y profecía ante el torbellino que a veces trae todas las posibilidades?

El imperio romano está solamente en grave conmoción, pero no ha pasado a otros, escribió Agustín (Ciuitas Dei, IV, 7), cuando los godos de Alarico habían saqueado a Roma; esto ya había ocurrido antes y Roma se había rehecho, por eso no había que desesperar ahora; ¿quién puede saber lo que Dios ha resuelto en este punto? El español Orosio descubre en sus Historias contra los paganos: "quizá es la misión de Roma llenar la Iglesia de Cristo con infinitas naciones de creyentes, y si más tarde los bárbaros que inundan la Romania, se vuelven cristianos, habría que alabar a Dios por estas catástrofes". Una generación más tarde, alrededor de 450, ya escribe Salviano: "los germanos han debido ganar, porque eran de costumbres más puras y más temerosos de Dios, la victoria sobre los pecadores romanos y el señorío sobre el imperio, gracias a la ayuda de Dios; por eso, por todas partes, huían hacia ellos los oprimidos y querían ser mejor siervos de los bárbaros que ciudadanos libres en apariencia de un Estado de esclavos"; "aquellos crecen de día en día, aquellos florecen, nosotros nos marchitamos." Nuevas voces se mezclan cuando Roma misma, la ciudad y la idea, saca del cristianismo una nueva conciencia misionera y una nueva conciencia individual. Entonces, se siente Roma, como lo expresó el Papa León I, fundada de nuevo por Pedro y Paulo, de modo más duradero que por Rómulo que la manchó con el fratricidio, con muros celestes, en lugar de terrenos, con victorias pacíficas en lugar de guerreras sobre todas las tierras y mares. Que también los mismos germanos a menudo se sometieron al emperador y al imperio, y aún más veces mostraron hacia ellos respeto, obediencia y obsequio y confirmaron con fe su

durabilidad, va lo hemos recordado.

¿Quién es el imperio? ¿Quién es la fuerza que lo mantiene? De ellos, muchos pretenden serlo y lo son en realidad; ésta es la ruptura de la unidad y la detención en la ruina. En la esfera de la política de fuerza está esto en el grado más simple y claro. En ese campo es el Imperio bizantino la única gran potencia del mundo cristiano hasta entrado el siglo VIII; es el imperio no sólo por legitimidad, sino por eficacia. Entre los isaurios, sirios, frigios, armenios y macedonios, que a partir de 716, se sientan en el trono imperial, algunos son grandes y muchísimos son dominadores poderosos, más poderosos como jefes militares que como reformadores. Siguieron manteniendo al imperio contra todas las presiones del Sur, el Este y el Norte y volvieron a darle su importancia mundial después de que a veces se había quedado reducido a los mismos alrededores de Constantinopla. La figura decisiva es León III (716 a 740), tanto como vencedor de los árabes como restaurador del estado. La obra de reforma que se conoce bajo su nombre (reforma del campo, que crea gente buena para la guerra, constitución en thémata, que concentra en una mano la fuerza civil y militar en las provincias, la enérgica concentración del poder del estado en el emperador, eliminando los poderes intermedios), en realidad, no procede de él y no es todo obra suva. Justiniano comenzó la obra, Heraclio la continuó, pero fué León III el que la llevó con dureza y grandiosidad a su fin. Con esto se creó el Bizancio de la primera Edad Media, poder imperial económicamente floreciente, capaz en la guerra y dueño del mar, y por fin vencedor de nuevo en todos los frentes, el cual alcanza

su punto más alto bajo los emperadores de la dinastía macedonia en los siglos ix y x y se sostiene hasta después del fin del milenio.

En este bloque se rompe la ola de los árabes. Los ataques agudos de la primera época tuvieron, a veces, naturalmente, que rechazarlos los poderes locales, por ejemplo, en el Oeste los Carolingios. Pero, a la larga, y en la época en que del impulso agresivo del Islam hacía tiempo que perduraba sólo el terco luchar por países determinados y puntos claves. Bizancio se acredita como el centro de la resistencia. Sus ejércitos, sus flotas, su hábil política, se los encuentran las potencias mahometanas por todas partes donde atraviesan las fronteras que habían alcanzado en el primer asalto. Desde mediados del siglo IX, Bizancio está en afortunado contraataque. Es muy significativo que el emperador Basilio reconquista Bari en 875; con ello, Italia y el Adriático quedan libres de los árabes. En el Oriente, se reconquistan, en el siglo x, Armenia, Mesopotamia septentrional y Siria del Norte. Estas son victorias ganadas no sólo para Bizancio mismo y para el Oriente, sino para Europa.

Desde la irrupción de los Seldjúcidas y su victoria en Mantzikert (1071), el péndulo se desplaza aún más allá. También Asia Menor se pierde en gran parte. El Bizancio de los últimos tres siglos y medios es, a pesar de muchos brillantes éxitos, un imperio en decadencia, que se disuelve en el interior y desde fuera es desgarrado entre seldjúcidas y normandos, entre búlgaros, pechenegos, cumanos y cruzados, entre servios y osmanlíes, y, al final, un estado tributario bajo la supremacía del sultán de los turcos. Este imperio, cuyos señores son estirpes griegas nobles y cuya cultura está en brillante florecimiento, es una polícroma mezcla de esencias antiguas y cristianas, griegas, orientales y francas, que ya no se sostiene, sino que se entrega; más también la entrega puede ser una hazaña en la historia universal, y vista desde Occidente, de ello, se trata en este caso. Pero el último emperador, Constantino XI, cuando cayeron sus esperanzas en una salvadora cruzada de Occidente, defendió heroicamente la ciudad de Constantino el Grande contra la fuerza superior y la energía de Mohamed II, y cayó luchando en la lucha cuerpo a cuerpo cuando los jenízaros entraron en la ciudad. El día antes de la caída, se leyó en Santa Sofía, por última vez, la misa en griego. El emperador mismo, en una arenga a sus tropas, pronun-

ció el discurso fúnebre por el imperio bizantino.

Pero esto es sólo la mitad de lo que la fuerza de contención de Bizancio sirvió a Europa durante un milenio y de lo que para ella significó, y aún la mitad menor, la puramente defensiva. Durante todo el milenio, el imperio bizantino luchó también contra los enemigos del Norte y los contuvo, y en este campo, su hazaña no fué sólo defensa, sino penetración, civilización, cristianización; todo el mundo eslavo oriental y una gran parte del meridional fué incorpo-

rado por Bizancio al sistema vital de Europa.

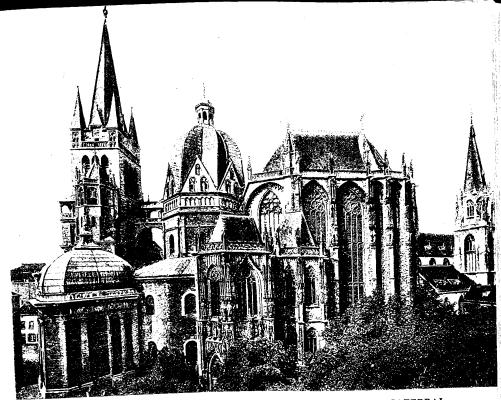
La instalación de los eslavos al Oeste del Vístula y al Sur de los Cárpatos avanza desde el siglo v y vi y muy rápidamente se extiende por todo el territorio desde el Báltico al Adriático e incluso hasta el Égeo. Apenas puede imaginarse mayor contraposición que la que hay entre las invasiones germánicas y las eslavas. Los pueblos eslavos en migración no penetran profundamente en el interior del imperio, y por ello tampoco se pierden en él, sino que mantienen la conexión con la masa principal. No fuerzan los límites del imperio, no se conquistan su tierra en lucha abierta, no construyen estados con su propia fuerza. Empujados hacia adelante por pueblos asiáticos de las estepas, penetran en todos los espacios que han quedado libres por la marcha de las tribus germánicas, pero los llenan inmediatamente con su fecunda población. A lo largo de los grandes ríos, se derraman hacia adelante. En países de población densa, tiene su penetración el carácter de la migración subterránea. Naturalmente, que hay también incursiones predatorias de grupos codiciosos de botín, pero, en conjunto, se trata de una migración que sigue la línea de menor resistencia. Tanto mayor es su tranquila presión, tanto más tenaz su coherencia. Ha sido para siempre decisivo en la historia de Occidente que el eslavismo llenara la amplia zona en que Europa está abierta frente a Asia no con firmes creaciones políticas, pero desde el principio con una vida que está llena de futuro.

Desde el siglo VII, se forman de las naciones eslavas y por encima de ellas estados de concentración e imperios. Esta formación po-

lítica sucede raras veces por fuerzas propias, y, generalmente, es obra de estratos superpuestos no eslavos. Esta es la gran diferencia frente a los germanos: mientras que éstos, por decirlo así, llevan consigo su estado y lo instalan sobre la tierra conquistada, los eslavos esperan energías creativas que formen el estado, y éste se forma sólo en un acto ulterior. Así, es el famoso relato de la crónica de Néstor: en el año 962, las tribus eslavas, junto al lago Ladoga y en el Volga superior, rogaron a los varegos de allende el mar, es decir, a los normandos escandinavos, que vinieran junto a ellos y dominaran, pues su país era grande y rico, pero no había orden en él; esto es leyenda, pero tiene un cierto sentido verdadero. Los turcos ávaros, en Bohemia los francos, en el Danubio los turcos búlgaros, más tarde, en el siglo IX los rusos de Rurik y sus hijos, esto es, los normandos de Suecia que fundaron los señoríos de Nóvgorod y Kief: tales fueron las fuerzas políticas formadoras del mundo eslavo. En otros lugares, como en Moravia y entre los eslavos del Elba, se llega a fundaciones políticas autónomas; fueron provocadas por los ataques de los ávaros y por la política franca de penetración hacia el Este, y más tarde, por la de los emperadores sajones.

Pero en todas partes se impone la desencadenada fuerza vital de la población eslava. Las fuerzas extrañas con todos sus adherentes son eslavizadas en breve tiempo. El sentimiento vertiginoso de la patria en los amplios espacios, que se apodera de los aventureros emigrados desde el Norte, contribuyó también a ello. Los nombres de los señores se convierten en nombres del pueblo. Ya el primer imperio búlgaro del siglo IX es un estado eslavo, y lo mismo el imperio de los rusos, en Kief, en el siglo X.

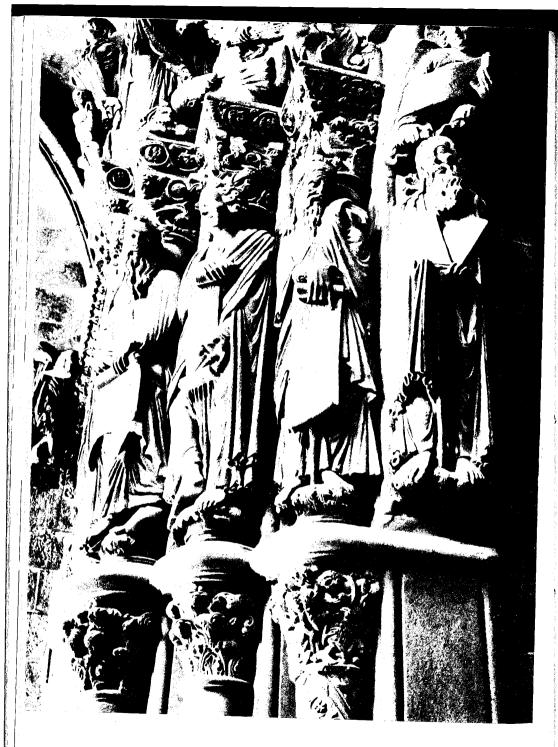
Estos pueblos eslavos y sus formaciones estatales entran ahora, en la medida en que no quedan al Oeste del espacio panonio—y a veces, incluso éstos—, en el campo de fuerzas de Bizancio: como atacantes y como figuras en el juego de la política imperial, como permanente peligro para el imperio, y como bien dispuestos terrenos, y aún sedientos, de cultura bizantina y de cristiandad Oriental. El propio emperador Heraclio, que recuperó para Jerusalén la Santa Cruz que había sido robada por los persas, resistió victoriosamente



CATEDRAL
DE AQUISGRAN.



ABADIA ROMANICA DE MARIA LAACH.



PORTICO DE LA GLORIA DE COMPOSTELA.

un sitio de Constantinopla por ávaros, persas y eslavos; ya antes, los eslavos se habían acomodado al Sur del Danubio y habían penetrado hasta Salónica. El enemigo más terco y peligroso fué durante siglos el imperio búlgaro. Cuando alrededor del 900, fué llevado a la cumbre de su poder por el zar Simeón, sostuvo una guerra de treinta y cinco años, en la que los ejércitos imperiales y sus aliados sufrieron graves derrotas, y Constantinopla, durante ella, fué sitiada cuatro veces. Ya en el siglo ix, se sumaron a los viejos enemigos eslavos los varegos-rusos; en 866, aparecen por primera vez ante Bizancio. Los emperadores de la dinastía macedonia pudieron al fin, como el imperio en general, restablecer también, en cierta medida, la frontera septentrional. Fué decisivo para la historia de los eslavos que casi al mismo tiempo, los germanos, volvieran a estar activos en la frontera del Este y que entre tanto hubiera ocurrido la fundación del estado de los magyares en el espacio danubiano; con ello, se introdujo una cuña en el territorio cerrado de colonización eslava, la cual, los rumanos extendían hacia el Este.

Pero Bizancio, hasta el fin, tuvo que contar con las potencias eslavas, y también que luchar contra ellas, últimamente, contra el gran imperio servio de Stefan Dushan, poco antes de que ambos fueran devorados por la conquista osmanlí. Este frente se mantuvo sin ceder, incluso en los momentos de mayor debilidad. Frente al mundo eslavo, precisamente, con sus cambiantes formaciones políticas, hoy amenazadoras y mañana ruinosas, y al día siguiente, de nuevo, en disposición amistosa, desarrolló Bizancio un arte política que era magistral, y que en todo caso, no tenía par en la Europa de entonces. Trató de no llegar nunca a una aniquilación de raíz (el propio Basilio II, el Matador de Búlgaros, no lleva su nombre con plena justicia); Bizancio prefirió más bien dividir, limitar, oponer mutuamente. ¿Pero no es esto el arte política del imperio, del poder mantenedor, de la potencia universal por excelencia? Las potencias universales no necesitan ser francas, valientes ni precisamente tercas; dejan estas virtudes para las potencias que han de levantarse, y el reproche de indecisión no les acomoda a ellas. Su forma de valor es esperar, dejar correr, contener; su terquedad es tener aliento más largo. Bizancio

supo oponer contra los enemigos no sólo los propios ejércitos, sino los mismos enemigos de aquéllos y además el brillo del imperio y el poder de la cruz, que en todos hacían impresión; y, además, naturalmente, núbiles princesas imperiales y hermanas del emperador. ¡Cuán a menudo han luchado servios y croatas por Bizancio contra búlgaros, búlgaros, por el emperador, contra rusos, rusos contra búlgaros!

Frente al Islam sólo había diferencias; sólo en época ulterior se empiezan a borrar los contrastes y se aproximaron la cultura bizantina y la mahometana sobre el suelo de Asia anterior. Pero los eslavos son, desde el principio mismo, el gran campo de expansión del cristianismo y del imperio. Grandes pueblos cristianos con su propia interioridad y audacia en la fe, famosas iglesias y monasterios populares y llenas de sacros tesoros, surgen allí. En los eslavos occidentales y en la parte occidental de los eslavos meridionales es ello obra de la misión alemana, pero en el Oriente toda la siembra es de Bizancio. Donde estamos bien informados la conversión al cristianismo procede de claros cálculos políticos de los príncipes, así, en el caso del khan de los búlgaros Boris, así en el de Vladimiro, que hacia 990 hace pasarse al cristianismo al estado de Kief. También hubo al principio resistencias extraordinariamente fuertes, sobre todo, entre la nobleza, las cuales hubo que vencer. Pero qué quiere decir esto? Los pueblos eslavos absorbieron el cristianismo como un rocío maravilloso en su alma.

Que bajo capa de movimientos políticos ocurriera un cambio profundamente íntimo no es la única dialéctica que opera en la misión procedente de Bizancio. Hay otra, que con el paso al cristianismo hace aptos a los pueblos eslavos por primera vez para la capacidad político histórica, y a la vez ocasiona toda clase de divisiones, nuevos extrañamientos y precisamente, entre los eslavos del Sur, la división de la antigua unidad. En la historia de los apóstoles de los eslavos, Constantino y Metodio, está contenida toda esta dialéctica como una leyenda grandiosa. Cuando Rotislav de Moravia pidió al emperador Miguel III que le mandara un obispo e instructor que enseñara en lengua eslava la fe cristiana, estaban en juego claramen-

te puntos de vista políticos, a saber, la lucha de los príncipes moravos contra Luis el Germánico. Pero apenas comenzaron los dos hermanos su obra misional, a la que pertenece esencialmente la liturgia en lengua eslava y la traducción de los libros santos, se encontraron en conflictos con el clero bávaro, con el arzobispo de Salzburgo, con Roma, y a la vez, en medio de las luchas del gran imperio moravo con otros pueblos eslavos: la oposición de las dos iglesias influye constantemente. En 885, parece haber fracasado toda la obra de misión; en 907, el mismo gran imperio moravo es destruído por los magyares. Constantino, ya por entonces, hacía mucho (869) que había muerto, como su hermano Cirilo, en un monasterio de Roma; Metodio muere en el año en que su obra se derrumba; sus partidarios huyeron a Macedonia y Bulgaria.

Con todo, la idea de los dos hermanos de crear una iglesia autónoma dedicada a los pueblos eslavos, había echado raíces y se había extendido, con profundidad y extensión mayor que los enemigos temían y los mismos fundadores imaginaban. El gran invento de Constantino, la escritura eslava, su hazaña lingüística de crear el antiguo eslavo eclesiástico sobre la base del búlgaro antiguo, y, además, la traducción de los Evangelios, los Salmos y una parte de las epístolas de los apóstoles: esta trinidad engendra el fecundo inicio del que no sólo han surgido la literatura rusa, búlgara y servia, sino toda la vida espiritual del mundo eslavo, en último término también, y por muchos rodeos, creación de un bizantino erudito, que se había educado en la alta escuela de la ortodoxia en el círculo de Focio, y que por destino y vocación en hora decisiva se orientó hacia el eslavismo. Esto es más que una hazaña personal, también en su sentido. El cristianismo de cuño bizantino dió a los pueblos eslavos su alma, y a los estados y culturas eslavos su espíritu. El caso máximo, el ruso, es también el más significativo. Vladimiro abrazó el cristianismo por cálculos políticos. Su hijo Yaroslav, según nos cuenta la crónica de Néstor, el que construyó la gran fortaleza de Kief con la puerta de oro y fundó la iglesia de Santa Sofía como metropolitana, gustaba de los sagrados cánones, estaba dedicado a los libros y los leía día y noche. En los siglos siguientes, Rusia, sólo que con Moscú

como centro, se convierte en gran potencia en Oriente y ya casi en heredera de Bizancio, con ceremonial bizantino y la doble águila en el escudo, en tercera Roma.

Hablábamos de la dialéctica que está oculta en la obra misional bizantina. En realidad, está oculta a mayor profundidad: Bizancio misma, en su relación con Europa, es una figura plenamente dialéctica. Se consideró la ciudad protegida por Dios. Considerando los muchos sitios a que resistió, antes de que cayera en la mañana del 29 de mayo de 1453, puede uno muy bien reconocerle tal protección. Pero fué Bizancio mismo el que protegió al Occidente, y lo bigo aunque un para en protegio de la consideración.

hizo aunque ya no era y nunca había de ser Occidente.

Era un trozo de antigüedad tardía, extendido por encima del tiempo, confirmado para la permanencia. Permaneció romano en las pretensiones y el nombre hasta el final. Pero Roma—la primera, la propia Roma—seguía existiendo. Floreció de nuevo, y se renovó a sí misma desde el Norte. No estaba León I, que salvó a la ciudad personalmente de los hunos, con San Pedro y San Pablo, con las espadas desenvainadas sobre su cabeza (según se contaba luego), no estaba Gregorio Magno, prefecto de la ciudad y Papa de vieja estirpe romana, mucho más en el derecho de llevar en su boca el nombre de Roma? Por su lengua y cultura Bizancio era griego. Pero la humanidad griega fué sacada de la tardía libertad que aún tenía en el helenismo y atada a un terreno áureo, la corporeidad griega fué convertida en transparente sobre un fondo de trascendencia, la vitalidad griega quedó asegurada como dogma. De la sangre de pueblos bárbaros asiáticos y eslavos salpicada y con mezcla siempre, esta extraordinaria ciudad nunca perdió con todo la aptitud para educar a bárbaros en corto tiempo con el gran estilo de la cultura, de manera que los rudos soldados, que mediante una rebelión militar llegaban al trono, inmediatamente, aprendían el elevado arte de la política, y los espíritus ineducados que se hacían cristianos, inmediatamente, el gran arte de la ortodoxia.

Muy fuerte es en Constantinopla la herencia inmediata de Constantino el Grande que la fundó, a saber, la fuerte mano con que puso a la Iglesia, mientras la dejaba vencer, al servicio del estado;

sólo que, como no podía ser de otro modo, lo que era una hazaña genial en un caso concreto, se petrificó con el curso del tiempo en sistema: el sistema del césaro-papismo. El emperador es, sin límites, señor de la Iglesia como del estado; nada acontece en ella sin su voluntad, y la mayor parte de las cosas, precisamente por ésta. Convoca los concilios, los dirige él mismo, interviene en sus debates, da validez a sus decisiones o las rechaza. Que haga teología es considerado, no una intromisión, sino casi un deber imperial. Él, el sucesor de Constantino, del "apóstol entre los emperadores", tiene que velar por la ortodoxía y el buen orden de la Iglesia (como se dice en el Corpus luris, de Justiniano) es la base del estado. El cuidado de la fe ortodoxa, especialmente la condenación como herejía de las doctrinas de una única naturaleza de Cristo, le costó al imperio bizantino las provincias orientales, que eran monofisitas y nestorianas.

Por la liberación de la Iglesia frente al estado, por la separación de lo temporal frente a lo espiritual, también se luchó una y otra vez en Oriente, pero siempre en vano; por Atanasio, por Juan Crisóstomo, de la manera más valiente y libre, por Teodoro, el Abad de Studion († 826), cuya lucha durante toda su vida no fué sólo por la cuestión de las imágenes, sino ante todo, por la cuestión de si el emperador está por encima o por debajo de la ley eclesiástica. Más fuerte que todos los luchadores contra el sistema del césaro-papismo, es la gran sombra de Constantino, es la unidad del poder temporal y espiritual, de imperio romano e Iglesia imperial, que desde el inicio es ley del imperio bizantino. El emperador, aun cuando sea usurpador, está puesto por Dios, es ungido del Señor, imagen del Basileus celestial. En el desfile triunfal colocaba en lugar de su propia imagen una de santo en el carro, no por falta de conciencia de dominador, sino porque también es señor en el ambiente espiritual. Y la cúpula de Santa Sofía es a la vez imagen del cielo y centro del imperio.

Sin embargo, hay en la Iglesia de que el estado se ha apoderado, piedad, vida religiosa, celo pío y auténtico fanatismo. Esto se demuestra ya en la pasión con que en la corte y en las calles se disputan cuestiones teológicas; según describe Gregorio de Nacianzo, el pa-

nadero al que se compra un bollo asegura que el Padre es mayor que el Hijo; el cambista, en lugar de dar el dinero, habla del Engendrado y el No engendrado; el bañero, mientras viene el agua sostiene la proposición de que el Hijo, sin duda, ha sido formado de la nada. Pero más esencial es el culto viviente que se rinde a las reliquias, que por caminos derechos y torcidos llegan a Constantinopla a centenares. Todavía es más esencial que el monacato encontrara el camino desde el desierto hasta la gran ciudad. El influjo de los grandes monasterios, especialmente del de Studion, después de las reformas de Teodoro, es innegable. El pueblo ve con afecto en los monjes a sus amigos y apoyos, pero respeto a su santa vida sienten también los señores, incluso los emperadores. Una corriente de fe robusta, de amor activo, de interioridad mística, afluye por ello continuamente en la vida pública.

Hay siempre una tensión latente, y a veces, hasta conflictos declarados, entre los monjes y la Iglesia imperial, entre la piedad popular y la teología ortodoxa. Pero, en conjunto, y cuanto más duraderamente tanto más, una vez que se solucionó la lucha de las imágenes, se entrelazan los diversos elementos en la unidad de la cristiandad bizantina. Lo esencial es que la Iglesia no se concentra en una organización propia, no se contrapone al estado, no se convierte en la otra espada. Dos polos que se buscan y se huyen continuamente, dos potencias que sólo dan la vida juntas y cuya lucha amenaza siempre, porque ambas son universales; esta tensión de estilo occidental no existe en Bizancio.

También falta igualmente todas las tensiones que para el espíritu occidental constituyen tanto la idea de "Dios" como la idea de "Imperio". El estado que se desarrolla en la tarda antigüedad, con burocracia, ceremonial cortesano, comercio de mercancías, forma de vida de gran ciudad, se continúa sin interrupción. Pero en la infinidad de sus reliquias y de sus santas imágenes poseía Constantinopla a la vez la plenitud de la salvación. Tesoros mayores, apenas si los guardaba la Tierra Santa. Por eso, la cristiandad bizantina no conoce entusiasmo por la cruzada, y las cruzadas occidentales fueron para los bizantinos siempre cuestión política, ni conoce ninguna an-

gustia por el fin del mundo, ni ninguna nostalgia de muerte. La santidad de la ciudad garantiza su permanencia. También es Bizancio el reino de Dios sobre la tierra, hasta en un sentido muy definido: como el imperio romano continuado, en el que Constantino el Grande ha implantado el alma cristiana. Pero reino de Dios en lucha no lo es, y por consiguiente, no es Reino de Dios en sentido occidental.

Como todo lo esencial, según la sentencia de Hegel, también se manifiesta, la alteridad del Oriente frente al Occidente en formación surge en el fenómeno de la separación de las iglesias, y es bastante absurdo hacer burla de la pequeñez de las diferencias dogmáticas que al fin y al cabo fueron las que dieron el sello. El proceso de la separación se arrastra durante siglos: a pesar de muchos retrocesos, conciliaciones, aproximaciones, progresa inconteniblemente. Ya las luchas en los grandes concilios ecuménicos del siglo v, pero, ante todo, la fórmula de unidad con la que el emperador Zenón intentó incorporar de nuevo a los monofisitas (482), hicieron ver el creciente alejamiento. Nueva enemistad entre Bizancio y Roma engendró la doctrina, convertida en dogma por Heraclio y Constante II, de que Cristo tiene dos esencias, pero sólo una voluntad, a saber, la divina; fué declarada herética en el sínodo lateranense de 649. La lucha contra el culto de las imágenes amenazaba, aparte de los desórdenes internos que provocó en el imperio de Oriente, con hacer la ruptura ya efectiva. Se volvió tal en el momento en que dos políticos eclesiásticos importantes, arrogantes y ambiciosos, desde los dos centros religiosos de Europa, se enfrentaron: Nicolás I (858-867), que llevó al Papado en Occidente a gran prestigio, y, desde luego, a pretensiones aun mayores, y que anticipó la idea de la alta Edad Media en pro de un Papado omnipotente, con todas sus tesis y fundamentos, y el Patriarca Focio, que dedicó todo su talento político a defender contra Roma la supremacía de la Iglesia Oriental. En esta lucha se trataron muchas cuestiones de poder, entre otras la de la misión entre los búlgaros, pero, ante todo, se trataba pura y simplemente de una lucha de poder, de si la supremacía espiritual de Rôma se extendería también a la Iglesia Oriental. Vencedor—si de vencedor se puede hablar—quedó Focio; y de la misma manera, Nicolás I tampoco pudo, en el fondo, acabar con sus adversarios en Occidente. Pero que Focio todas las diferencias en el dogma y en la liturgia que había entre las dos Iglesias, entre otras, la famosa fórmula *filioque*, las llevara al combate, y que un concilio en Roma excomulgara al Patriarca y uno bizantino al Papa, predeterminó la división, que se tornó definitiva en 1054, y condenó por adelantado al fracaso a todos los ulteriores intentos de unión.

Es muy peculiar de Bizancio, como fuerza conservadora, que no pertenezca al espacio que defiende, ni tampoco al gran futuro que en él había que proteger, sino que desarrolla durante un milenio su propio ser y con ello, cada vez, se desincorpora más de Occidente. Defiende a Europa, y la defiende frente al Oriente, también en el sentido de que protege al Occidente en formación contra los influjos del Oriente. Bizancio y sus enemigos, los árabes, actúan en esto extrañamente de acuerdo. Por primera vez en la historia universal, contra las poderosas corrientes de la superficie y subterráneas que del espíritu del Oriente afluyen al espíritu de Occidente, es erigido un dique. Bizancio ha tomado en sí los poderosos efectos del Oriente y durante mucho tiempo sigue recibiéndolos; precisamente en este sentido positivo ha impermeabilizado al Occidente contra ellos o al menos, como un filtro, ha dejado pasar poco hacia él. Muy varia sabiduría de la sangre, viejas experiencias del cuerpo y del alma, mucho arte del goce y de la ascesis se han perdido con ello para el Occidente, y sólo gracias a ello, es éste tan despierto, tan inteligente, tan falto de sabiduría y tan laborioso como es ahora. Pero, en cambio, quedó obligado a esforzarse a dar a las propias preguntas -y el espíritu de Occidente pregunta mucho-también sendas respuestas propias, Pero lo que ya estaba conformado como helénico o helenístico o romano, Bizancio no sólo lo ha conservado, sino que lo ha transmitido y comunicado, lo último cuando sucumbió y envió a sus fugitivos como mensajeros hacia el Renacimiento occidental.

FUERZAS CONSERVADORAS: LA IGLESIA

La segunda fuerza conservadora radica por completo en Occidente, y abarca tanto cuanto éste se extiende, y reúne lo múltiple y contradictorio en unidad, con profundas raíces en su suelo y dominando encima con poderosa corona que todo lo cubre: la Iglesia Romana. Su destino es uno con el del Occidente. En una historia llena de alternativas, que pasa por humillaciones, desórdenes, corrupción, lucha y triunfo, se acomoda a la ley vital del Occidente, se va dividiendo como éste según los tiempos en plurales formas hasta el peligro de la división y retorna en sus momentos culminantes a la unidad, de modo más victorioso y decidido incluso que el mundo temporal. No es fuerza conservadora como Bizancio; lo es, en cuanto protege, defiende, cubre, pero también en cuanto se convierte en centro-en uno de los dos centros-del Occidente. Mas, para los primeros cuidados con que, según en la catástrofe se conservó lo viejo, se pudo mantener en los cambios de tiempo la herencia, las dos potencias conservadoras se repartieron los papeles; la vieja Roma, cristianamente renovada en el Oeste ha prestado tanto servicio como la nueva Roma en el Este, fundada desde el comienzo como cristiana.

En mil formas y modos se conserva en todo el Oeste la herencia antigua, aun allí donde todo amenaza con sumirse en la poderosa barbarie; se mantiene, por de pronto, por sí misma. Ya hemos dicho que el modo de ser romano les llega a los germanos desde el suelo, las piedras, la lengua, las leyes y ordenamientos aceptados. Pero en la historia no basta esta forma de permanencia para incorporar una herencia. Los puros recuerdos se extinguen, las puras influencias se gastan. Influjos aceptados sin quererlo no son todavía potencias conservadoras

Tampoco es suficiente que las formas de actuación y los bienes culturales, los pensamientos y formas de expresión de los antiguos

sean transmitidos a la época sin cultura por aquellos que los han aprendido. Ello aconteció abundantemente en este caso, aunque siempre en formas cada vez más toscas y artificiosas. Los romanos y los griegos seguían filosofando y poetizando en el estilo de los grandes modelos, en parte todavía como paganos conscientes, pero generalmente, como ganados por el cristianismo o al menos como puestos a su servicio. Muchos supieron ganarse los oídos de sus contemporáneos, incluso de los reyes germánicos, algunos, incluso, los de la posteridad, como Boecio con su Consolación de la Filosofía. Las escuelas de retórica florecieron hasta el siglo vi, no sólo en Roma, sino también entre los visigodos, vándalos y francos, y más tarde enmudecieron. Los méritos objetivos de los transmisores son grandes, incluso por las obras que conservaron coleccionando, traduciendo y comentando. ¿Pero es que en realidad construyeron puentes a través de los tiempos, y transmitieron herencia? En conjunto, se mantuvieron sin pasar de la imitación, de la pura conservación, y a menudo sólo en copiar y extractar. La enciclopedia de Isidoro no es por cierto la suma de los antiguos, aunque sí es lo que los siglos subsiguientes sabían de ellos. De tal modo sólo podían ser transmitidos andrajos de la cultura antigua.

Y en este punto, aparece la Iglesia. Ella es la primera heredera de Roma. Es a la vez el transformador en el que la filosofía de los antiguos se convierte en teología; el latín clásico, en medieval; la educación antigua, en educación occidental. Y a través de ella es la germanidad en cuanto se vuelve cristiana, o más precisamente, católica, la segunda heredera de Roma. Pues, potencia conservadora, y hasta transmisor de herencia auténtica, puede ser en la historia sólo aquello que está en sí mismo formado y tiene la categoría de una fuerza formadora.

Y a la vez no nos afanemos mucho en explicar por nosotros mismos (pues nadie es capaz de ello en el fondo) la expansión del cristianismo. Se trata realmente de una semilla que crece por todas partes donde halla una gleba de terreno fértil, a la vez de un incendio que prende por todas partes donde hay corazones inflamables. Pero su especial papel como fuerza abarcadora en la conexión causal

de la historia de Occidente, el Cristianismo lo ha desempeñado como Iglesia. Como Iglesia se impuso como unidad, que después se convirtió en uno de los diques de la unidad del Occidente. Como Iglesia, en Roma, y a partir de Roma, se convirtió en una nueva especie de potencia y erigió precisamente un nuevo imperio. Como Íglesia, conservó también el tesoro de la cultura antigua y lo elaboró y transmitió. A partir de la Iglesia, se hace comprensible para la consideración de la historia el desarrollo del Cristianismo, si bien tenemos siempre que pensar que el misterio de la vida está en el germen y que el poder de la Iglesia hubiera estado muerto y su organización huera sin este maravilloso germen.

La misma victoria la logró el Cristianismo plenamente como Iglesia; no porque su verdad venciera a todos los ídolos y finalmente también convenciera a los emperadores, sino porque, como Eduardo Schwartz dice, la Iglesia se convirtió en poder universal lo suficientemente fuerte como para que atrajera al imperio a una alianza con ella. Pero hay que volver con todo mucho más atrás. El hecho de que el Cristianismo madurara para triunfar en este mundo, de que resistiera no sólo a las persecuciones, sino a las mucho más peligrosas discusiones dogmáticas y herejías, de que hallara su camino hacia el mundo, es decir, hacia el imperio, ya esto es, de modo palpable, obra de la Iglesia; y es muy insensato considerar insignificantes su organización, su actuación política, su voluntad de poderío, porque son exteriores a la pura fe-y desde luego que lo son-; en la conexión causal de la historia universal fueron decisivas.

La Iglesia de los primeros cristianos surge del pueblo de Israel, de su conciencia de ser el pueblo elegido, y precisamente de sus esperanzas mesiánicas; su nombre es la traducción de kahal, es decir, el pueblo reunido en presencia de Jehová. Mas, por verdadera que en todos los aspectos sea la sentencia de Tertuliano de que el Cristianismo creció bajo la protección de la religión judía, el paso decisivo consistió en que el no circuncidado fué admitido con pleno derecho en la comunidad cristiana, esto es, dicho de modo paulino, la libertad en Cristo triunfó sobre la ley ritual de Moisés. También en esto ocurrió una transmisión de herencia, no como entre los francos en la forma política declarada de una fundación de imperio con un nuevo César, sino encubiertamente entre discusiones teológicas, entre duras polémicas dentro de los grupos apostólicos, pero de todos modos, como fundación también, como establecimiento de una nueva Iglesia en la que Cristo ya no es el Mesías nacional, sino el Salvador del mundo y su muerte en la cruz es sacrificio de rescate para todos los hombres.

A lo largo de milenios, desde que existe Europa, es válida la afirmación de que el Oriente semítico es el gran centro secundario en la historia universal de Europa. Ella es válida para las migraciones de que hemos hablado en el capítulo primero. Es válida para la irrupción del Islam. Es válida, sobre todo, para el nacimiento del Cristianismo. Pues no se trata de un contragolpe de las invasiones indoeuropeas ni tampoco sólo de una invasión que desgarra el espacio romano, sino que del judaísmo envejecido brota sencillamente un milagro, la nueva potencia que rejuvenece el imperio romano.

Transcurrieron varios decenios hasta que se completara definitivamente la independización frente al judaísmo. Comenzó en el concilio apostólico de Jerusalén en el año 43/44 ó 48. Se impuso en lucha contra las autoridades más fuertes de la primera generación cristiana, contra Santiago, hermano del Señor y contra Pedro, la "roca" de la Iglesia. Pero fué la condición para que el Cristianismo se convirtiera de una de las múltiples sectas judías en simiente que podría sembrarse libremente y en religión del Occidente y para que la pequeña y encogida comunidad cristiana pasara a ser Iglesia universal.

Con ello aparece en el punto central de la historia de la Iglesia primitiva la gigantesca figura del judío Paulo, e incluso, en el centro de la historia de la Iglesia cristiana. A partir de aquel concilio que sancionó la actividad misional de él y de Bernabé entre los gentiles y por primera vez delimitó los campos de actuación entre ellos y los doce, progresó Pablo de triunfo en triunfo, aún a través de muchas derrotas. Es un gran teólogo y un gran organizador, y las dos cosas en una pieza: su trabajo en la edificación y en la expansión de la Iglesia se realiza esencialmente en la teología contenida en sus cartas a las comunidades antiguas y nuevas, pero su

teología de la libertad del cristiano y de la justificación por sola la fε está fuertemente edificada sobre puntos de vista de política eclesiástica. Todo lo que antes había de conventículos y de provinciano está borrado en San Pablo. Es un hombre de espíritu de gran ciudad, y muy superior políticamente en medios a los apóstoles, con los que siempre supo evitar una ruptura definitiva. Consigue sus grandes éxitos en las grandes ciudades, y en algunas, como en Atenas, saca ventaja de sus fracasos. "El espíritu de Jesús" (pues él piensa siempre a través de revelaciones y visiones) lo empuja a los centros universales de la cultura y del comercio. Sólo así, él lo sabe, puede todo el imperio ser conquistado para la nueva religión. Ya muy pronto, se dirige hacia la capital del imperio; según su estilo, preparó este paso cuidadosamente y con largos preparativos. Las alternativas que sucedieron son sabidas: como preso, hizo su entrada en Roma hacia la primavera del año 62. La oposición de la comunidad judeo-cristiana fué allí particularmente fuerte. Sólo por el martirio en común se convirtieron Pedro y Pablo en las "columnas" de la Iglesia cristiana, como San Clemente los denomina.

À pesar del odio y la discordia y aun cuando la disociación frente al judaísmo puede considerarse realizada poco después del comienzo del siglo, el contenido religioso del Antiguo Testamento es aceptado e incorporado a la doctrina cristiana de salvación. Sólo que a Moisés y a los profetas les es negado su valor en sí. Las revelaciones que a ellos fueron hechas son referidas al Cristianismo, son interpretadas como profecías; pero el carácter de revelación no lo pierden. El nuevo pueblo de la Cristiandad mantiene en sus cimientos históricos al pueblo de Israel; también en ello se da una transmisión hereditaria que mantiene y renueva lo antiguo. Todos los movimientos reformistas extáticos del siglo 11, que exigían la ruptura con la tradición judía e imaginaban la salvación del mundo por Cristo como un misterio metafísico sin relación con la historia, fueron rechazados por la Iglesia y reducidos a una existencia aislada como sectas. Así ocurre con el movimiento de Marción, lo mismo que con las múltiples doctrinas gnósticas y con el montanismo. Adhiriéndose al Antiguo Testamento, la Iglesia ganó muchísimo. Algo de la impenetrabilidad, la infalibilidad y la capacidad de distinguir que tiene la religión judía pasaron a ella. El peligro de que el cristianismo se confundiera con uno de los muchos misterios orientales y helenísticos de salvación y divinización y se perdiera en el sincretismo con todos ellos, fué eliminado definitivamente por adherirse a su germen y a sus raíces históricas, a la persona de Jesús y al Antiguo Testamento. El Salvador del mundo no es una especie de divinidad cósmica o de emanación del espíritu universal, sino que ha sido enviado por Jehová, el Dios creador del Génesis, y es de modo incomprensible su hijo y a la vez Hombre; la salvación no es ninguna contrapartida de la Creación ni cosa distinta de aquélla, sino que a ella corresponde, está dentro de su plan, y es como aquélla un hecho en el tiempo. Sólo cuando este contenido propio y real de modo concreto estuvo asegurado para el Cristianismo en la extendida fe de una Iglesia establecida, se pudieron abrir sin peligro las esclusas de la filosofía; el primero Orígenes pudo atreverse a construir metafísicamente la divinidad de Cristo con los medios del neoplatonismo.

La lucha por una ley propia del Cristianismo y por su pureza en medio de un tumulto de movimientos religiosos la realizó la Iglesia del siglo II, ante todo, organizándose a sí misma como Iglesia con todas las consecuencias. Muy pronto, y de modo consciente, apagó en su seno el profetismo, declaró conclusa la Revelación, convirtió en defensoras de la tradición a las más antiguas comunidades, y fijó en la lucha con la Iglesia herética de Marción el canon cristiano. Trazó unas líneas de organización muy simples, pero firmes y resistentes: Iglesias locales que estaban en comunicación mediante mensajeros, pero que por lo demás tenían plena autonomía, y a su frente estaban presbíteros y obispos fijos. Formó un clero que administraba en la forma tradicional el misterio de la Eucaristía, y que en caso de duda era más seguro que el entusiasmo de profetas vagabundos; con todo, este estado eclesiástico no esta separado de los laicos, en primer lugar por el hecho de que las Iglesias locales no eran sólo comunidades de culto, sino también diaconías: eran comunidades de socorro, de caridad activa, de atención fraternal para los pobres, enfermos, viudas y huérfanos.

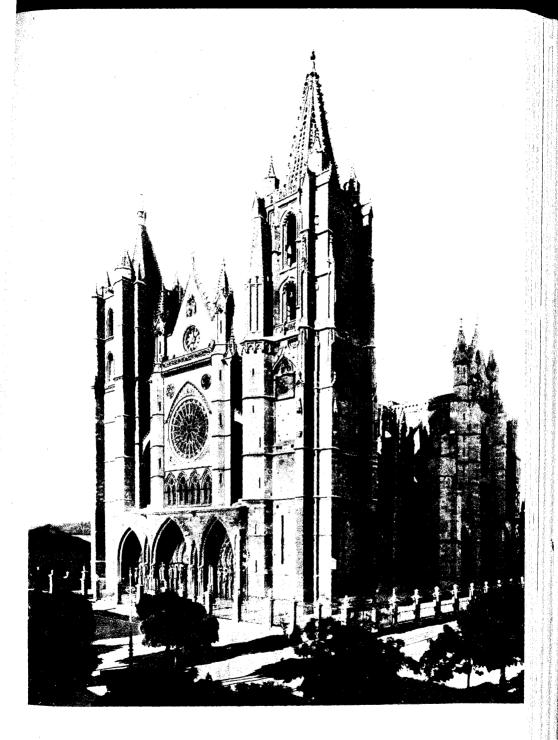
Hacia fines del siglo II, por todas partes, y también en Roma, de entre la mayoría de los presbíteros y ancianos surge el episcopado monárquico. Los obispos, que según uso judío eran ordenados mediante la imposición de manos, se consideran portadores de la tradición apostólica; especialmente todas las grandes iglesias hacen ascender sus listas episcopales hasta los apóstoles, por los que han sido fundadas. Muy pronto, la plenitud de poder, la seguridad de no ser depuesto y la responsabilidad ante sí mismo, atrajeron a este cargo fuertes caracteres y talentos políticos. Una jerarquía por encima de los obispos de cada una de las comunidades no existió hasta la época de Constantino; por primera vez el Concilio de Nicea introdujo oficialmente la constitución metropolitana, esto es, el concepto de Iglesia provincial. Hasta entonces, esto es, a lo largo de todo el tiempo de lucha y formación, la Iglesia siguió siendo la suma de las iglesias; pues el nombre ecclesia designaba tanto a la cristiandad católica en conjunto como a cada una de las comunidades que estaban esparcidas a todo lo largo del imperio romano. No las unía ninguna constitución que las abarcara, ni ninguna ordenación jerárquica, mas se consideraban a sí mismas miembros de una Iglesia "católica". A diferencia de los intranquilos movimientos proféticos, que siempre andaban tras nuevas revelaciones, y con ello sólo conseguían recaer en el paganismo, se fortificó la idea de la "grande" Iglesia, que tiene la salvación bajo segura custodia y que da a sus fieles un puesto más seguro ya en la tierra. Con tremenda seguridad del triunfo y potencia verdaderamente juvenil, avanza por todos los caminos que el imperio romano había trazado con más fuerza que todos los cultos orientales a los que los emperadores, soldados del siglo III, habían abierto el pomoerium, y, naturalmente, en primer lugar, con más fuerza que los viejos dioses romanos, a cuyo servicio se adhirió hasta el final con terquedad la nobleza senatorial, y en cuyo nombre se hicieron las persecuciones contra los cristianos.

Se tendría la tentación de decir que el pueblo joven de los cristianos resistió a estas persecuciones de Decio y de Valeriano, de Diocleciano y de Maximino, de manera "accesoria"; pues el rasgo capital de su historia consiste más en los caracteres positivos de su afir-

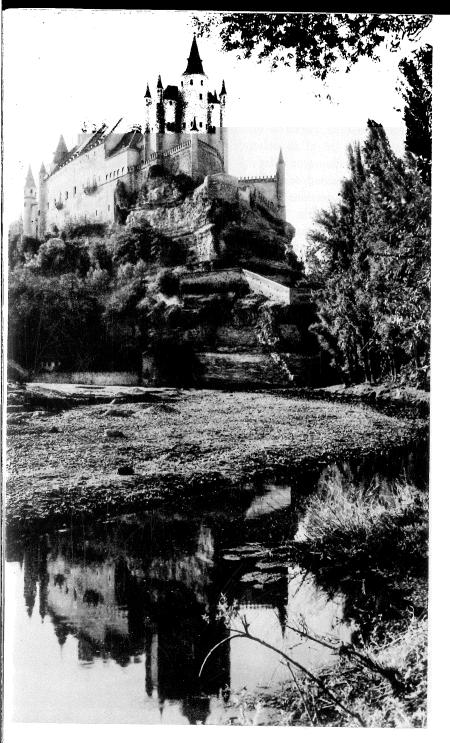
mación y expansión, incluso a través de las épocas de persecución. Resistió no sólo por el impulso de la fe, que hacía capaz de resistir al martirio y a menudo, incluso, empujaba a él, sino también gracias a la organización eclesiástica que se había erigido en dos siglos. Ciertamente, hay en las actas de los mártires páginas de gloria de sereno valor y de santa paciencia; pero ninguna victoria fué alcanzada en vano. Hay una estrategia de las persecuciones o, mejor dicho, una estrategia de la resistencia contra ellas, y ésta fué alcanzada de modo magistral por grandes obispos. Se trataba de la cuestión de si los jefes de la Iglesia tenían que marchar delante al martirio para fortificar el ánimo de los fieles, o de si tenían la obligación de guiar desde un refugio a los restos de la comunidad; de si se podía volver a aceptar en el seno de la Iglesia a los renegados o no. Entre el rigorismo y la indulgencia, entre el valor del confesor y la prudencia mundana, la Iglesia, es decir, los obispos de las grandes comunidades, supo encontrar el camino político que condujo a la victoria; la lucha con un gran poder político, por encima de todo el valor de cada uno de los combatientes, era desde luego un problema político.

Cuando Constantino el Grande se decidió a poner en su estandarte el signo de la cruz, tenía ante la vista mucho más que una detención en las persecuciones contra los cristianos, como ya antes, por razones políticas, habían ocurrido. Intentaba algo más que el restablemiento de la Iglesia cristiana en su conquista; esperaba ante todo más que la victoria sobre Majencio bajo este signo victorioso. Pensaba en el dominio y la monarquía universal con su centro de gravedad en el Oriente (esto ya lo ideó desde el principio), y soñaba nada menos que la erección del cristianismo en religión imperial; de aquí procede su adhesión a la Iglesia, aunque por de pronto sólo entre los miembros más inferiores de ella, y de aquí su solemne declaración de que la cruz había alcanzado la victoria de Saxa Rubra.

Con esto tocamos por otra parte la crisis universal que significa este emperador. La Iglesia se ganó honradamente su victoria, que fué estipulada en el edicto de tolerancia de 313. Pero Constantino la consintió vencer con clara conciencia de que esta Iglesia era la fuerza del futuro, y que el imperio necesitaba de ella, e incluso la llevó a



CATEDRAL DE LEON.



ALCAZAR DE SEGOVIA.

la victoria, y a la vez convirtió en propia victoria la de la Iglesia. Apenas ha existido un político cristiano más grande que este primero. Toda su legislación, en relación con los cristianos, muestra palmariamente que vió con claridad la fuerza que existía en el interior de la Iglesia, así como la fuerza que había en los bárbaros, pero como político estaba resuelto a servirse tanto de aquélla como de ésta. De aquí sus esfuerzos para fortificar la posición jurídica del clero, de aquí su intervención en la querella de los donatistas, que desgarraba a la Iglesia de Africa, de aquí su cuidado por una fórmula de confesión unitaria que mantuviera la unidad de la Iglesia imperial y mediante la cual la cristiandad, por primera vez en su historia, consiguió pasar de la fe viva y del pensamiento teórico a la palabra impuesta. La disputa, ciertamente que a menudo llena de sutileza, pero también fecunda y profunda, acerca de la naturaleza del Hijo y su relación con el Padre (¿en qué otra ocasión han luchado los hombres con el filo de su inteligencia y con la sangre de su corazón por una jota?), no fué resuelta por el Niceno en toda su profundidad, ni siquiera fué comprendida en su profundidad. La fórmula de la bomousia, que el emperador personalmente había impuesto, tenía coladeros muy anchos. Hubo que llevar una política muy artificiosa para volver a recibir de nuevo en la Iglesia a sus negadores, ante todo al propio Arrio, y, por el contrario, para alejar de ella a aquellos que pretendían utilizar de modo polémico el símbolo de Nicea, entre ellos Atanasio. Pero, a pesar de todo, el gran objetivo de utilizar políticamente el impulso moral del cristianismo y de asegurar la catolicidad de la Iglesia en el imperio universal, se alcanzó.

Es ley natural de la hazaña ordenadora, justamente cuando es grandiosa, que en lugar de sofocar movimientos que tienen gran impulso y pábulo interno, les da un nuevo inicio. Por definitiva que fuera (medida con módulos históricos) la fundación constantina de la ciudad y el imperio en Oriente, en la historia de Occidente su obra es un mero episodio. Lo mismo que no pudo contener el impulso de los germanos en la historia universal, tampoco frenó la vida interior del cristianismo, ni aún en Oriente; pero, sobre todo, nunca en el Occidente. Ni fueron el Niceno ni la Iglesia imperial de Cons-

tantino la gran solución del problema, sino las *Confesiones* de San Agustín y su *Civitas Dei*: eso es lo que ante la conciencia del creyente es la Iglesia y lo que la Iglesia significa en el mundo terreno.

Saltándonos muchas cosas, volvamos a nuestra proposición de que la Iglesia influyó en la ruina del imperio como potencia de conservación, y en el tumulto de la formación del Occidente como protectora de la herencia clásica. Esto son dos tesis en una, pero ambos efectos están estrechamente unidos. En el derecho eclesiástico de los cánones y las decretales se conserva una buena parte del derecho imperial, de la misma manera que en el calendario y ritual de la Iglesia gran dosis de los antiguos cultos, en su arte y arquitectura una buena parte de la antigua belleza, e incluso en su culto de los santos y su adoración de las imágenes buenos restos de la antigua religión. Esto tiene validez para toda la Iglesia. Pero en Occidente surge Roma, se convierte en centro y lo es en un sentido nuevo: es verdad que sin emperador, pero llena de iglesias ya en el siglo IV, lugar del martirio conjunto de los dos máximos apóstoles, y, sobre todo, antes como después, la ciudad que da nombre al imperio. La tradición pagana e imperial y la cristiana y apostólica se confunden para hacer el brillo de la Ciudad Eterna. El obispo de Roma, ya antes de Constantino, es el primado de todo el Occidente, y es reconocido como árbitro en muchas cuestiones. Teodosio el Grande los señala, a él y al de Alejandría, como las dos autoridades ecuménicas en cuestiones de ortodoxia. En el siglo que se inicia con el sínodo de Calcedonia (451), las pretensiones, esperanzas y éxitos van más allá. Los Papas de Roma han de ser reconocidos, según parece, por el mejor de los caminos, en toda la Iglesia, es decir, también en Oriente, como suprema instancia y como juez último. León I, Gelasio I, Hormisda y Agapito lo pretendieron, y en casos concretos lo lograron. Es ociosa la cuestión de si Roma se hubiera impuesto a la larga frente a las iglesias metropolitanas del Oriente, frente a Alejandría, Antioquía, Cesarea, Jerusalén, si éstas no hubieran sucumbido ante el Islam; si el Papa hubiera triunfado en definitiva sobre el Patriarca de Constantinopla, si no hubiera ocurrido el cisma. Pero de este modo Roma retrocede junto con todo el Occidente a un terreno más reducido, se

renueva con él y se convierte claramente en el centro de su Iglesia católica.

Desde luego que fueron logros concretos y presentes aquellos a los que la Roma cristiana debió este ascenso; pues la historia no da nada por las buenas, y la más rancia tradición no logra nada si no es tomada como préstamo con su herencia. La Iglesia, ya por el hecho de que mantuvo su unidad universal mientras que el imperio se derrumba, sustituyó en cierto sentido al imperio, y especialmente el obispo de Roma, casi el único en Occidente, mantuvo siempre el contacto con Oriente. Precisamente por ello la Iglesia apareció en vez del estado allí donde éste faltaba o sucumbía, y fué haciéndose cargo de tareas que aquél no realizaba ya. Su caridad cristiana se convirtió en amplia asistencia social. Quien en los tiempos agitados buscaba refugio, en ella lo hallaba. Y refugio hallaron en ella también la educación antigua, la poesía, la historiografía, la filosofía, que de otro modo se hubieran encontrado en la calle. Todos los escritores de la literatura antigua moribunda pertenecen a la Iglesia o terminan en su seno. Nada menos que Casiodoro tuvo la idea de que los monasterios debían de ser los asilos y semilleros de la cultura; los monjes de su monasterio, en el Brucio, copiaban a la vez que las Sagradas Escrituras las obras paganas y las salvaban para el futuro.

Pero la Iglesia hizo más: mejor dicho, sus obispos, abades, clérigos, hicieron más. Eran en su mayor parte romanos, muchos de familia noble; sólo poco a poco fué surgiendo un clero germánico. Es como si las dotes políticas que constituyen el ser romano también, por su parte hubieran encontrado en la Iglesia el sustitutivo del estado y a ella afluyeran plenamente. Estos hombres trataron en muchos casos con los conquistadores germánicos y los contuvieron delante de las puertas de la ciudad. Igualmente condujeron en el orden político a las comunidades a ellos confiadas. No pocas veces algunos santos, monjes y ermitaños, en los que el pueblo creía, han podido ofrecer en tiempos de apuro lo que el imperio romano ya no estaba en condiciones de ofrecer. El Papa León I, que salió al encuentro de Atila y lo movió a retirarse, y tres años más tarde, al menos, pudo contener a los vándalos devastadores, es sólo el caso máximo entre

muchos de este estilo. Tales hazañas significan, y a la vez originan, que una especie nueva de poder, que destruye el antiguo, está apareciendo. En realidad, el gobierno temporal va pasando trozo a trozo a los obispos. Suministraban a su ciudad no ya sólo la palabra, sino también el pan, y a veces hasta murallas, y se convertían en sus pastores en el sentido temporal como en el espiritual. En Roma tal proceso se desarrolla a la luz de la historia y culmina en Gregorio Magno; pero también en otras partes del Occidente se desarrolló igualmente, e incluso antes. En este punto adquiere el concepto de potencia conservadora su sentido propio y literal: interviniendo en los puntos más peligrosos, la Iglesia sostiene la caída del Estado, retarda el gran cambio y, en la medida posible, se atribuye a sí misma la herencia.

Desde luego que la Iglesia en esta época no es una unidad con organización firme, y el obispo de Roma no es aún su Papa soberano. No habría falsedad mayor que trasladar la imagen de la alta Edad Media al siglo vi o vii. Hay-en la medida en que no se han introducido germanos arrianos—un universalismo de fe y de doctrina; pero un universalismo de organización eclesiástica y de gobierno de la Iglesia existe en medida tan escasa como una unidad del imperio en Occidente. Por eso los Papas se mantuvieron fieles todo el tiempo que pudieron a la idea del imperio unido y a la idea del deber de obediencia respecto del emperador de Bizancio, hasta el punto de que recibieron de allá múltiples humillaciones. Pues el Oeste pertenecía a las naciones germánicas y a los reyes, y era no unidad, sino pluralidad. Y esta división atacó a la Iglesia, e incluso ésta fué arrastrada por aquélla. En ciertos lugares se tornó rica de bienes, pero siempre gracias a los reyes, a los que estaba sometida. Surgieron iglesias nacionales, las más autónomas en Francia y entre los visigodos. También fué enredada la Iglesia en la rudeza, inmoralidad e incultura de la época. La voluntad más resuelta de vida cristiana se refugió en la soledad; entonces escribieron sus reglas Cesáreo de Arles y Benedicto de Nursia en Monte Cassino. Pero la iglesia monacal, que San Patricio había fundado en Irlanda y que se convirtió en el remoto refugio de la cultura clásica, quedó tan implicada en el pueblo y la

organización de clanes de su isla, que se convirtió en una rama especial en el tronco de la cristiandad occidental; en realidad fué hasta entrado el siglo XII independiente de Roma. Y precisamente desde allí, a partir de Columbano el Joven, se inició aquél peregrinar por Cristo, que volvió a llevar el cristianismo desde el más lejano confín al corazón de Europa.

La Iglesia en Occidente se incorporó plenamente, como ya hemos dicho antes, a la ley occidental de vida, y el destino de Occidente se convirtió en el de ella. Esta fuerza de conservación actúa no desde el borde, sino desde el centro, interviene desde el imperio, que se derrumba directamente en el Occidente que se forma, y es sólo el reverso que la Iglesia atraviese la descomposición como si fuera una purificación y un renacimiento. Cuando los lombardos pusieron en aprieto a Roma, parecía que el proceso de disolución en iglesias nacionales había alcanzado al mismo centro; Roma en manos de los lombardos católicos no hubiera sido la cabeza de una Iglesia occidental, y esencialmente no hubiera sido otra cosa que Reims en la Iglesia franca, o lo que Maguncia había de ser en Alemania. Una complicada conexión de fuerzas y efectos lo impidió: la resistencia de los Papas, las vacilaciones de los mismos lombardos, que muchas veces se asustaron cuando Roma estaba en sus manos casi, y además la política bizantina, que raras veces se oponía abiertamente a los lombardos, pero siempre sabía suscitar fuerza contra ellos, y, finalmente, la gran crisis de 751, que enlazó al imperio de los francos con el papado romano y realzó a ambos como las potencias dominantes en Occidente.

En ello no sólo intervino el juego de fuerzas de la historia política, sino que también entraron en acción la íntima fuerza del nombre y de la realidad de Roma. La misión universal del Pontificado en Occidente se dibuja ya llena de significación mucho antes de que pudiera convertirla en realidad histórica la alianza con los carolingios. Que los obispos de Roma fueran los sucesores y representantes personales del Príncipe de los Apóstoles, que tuvieran en sus manos las llaves de las puertas del paraíso, que su poder de atar y desatar fuera mayor que el de los demás obispos, era para los pueblos germánicos,

en la medida en que eran católicos, no una pretensión jurídica disputada, como en Oriente, sino contenido vivo de la fe. En Oriente tuvieron los Papas durante el siglo vII que acusar muchas derrotas. Pero en la fidelidad de los hombres de Occidente se levanta un nuevo dominio de Roma, y precisamente los pueblos que se convirtieron los últimos se acreditan como los más importantes.

El Papa Gregorio Magno fué quien envió en 594 al prior Agustín y a cuarenta monjes de su propio convento a Inglaterra: una de las más notables y trascendentales jugadas sobre la lejanía y sobre el futuro que la Iglesia ha podido hacer nunca. En una época en la que parece plenamente apresada todavía en el séquito del emperador de Bizancio y en los disturbios de la política italiana, lanza el hilo de los acontecimientos hacia el lejano Norte, y desde allí, portados por los monjes anglosajones, refluyen sobre el Occidente la actuación y el valor de Roma, y desde allí se reconstruye la unidad de la Iglesia católica en Occidente. ¿Es que alguien pudo presentir de qué tremendo contenido de historia futura estaba cargado aquel hecho, cuando sucedió? Es, sonando en un medio completamente diverso, un tema parcial en el fugato del Occidente, un preludio del desplazamiento del centro de gravedad hacia el Norte y de la transformación del Occidente en un ser que tiene dos centros. En esta hazaña la Iglesia ya no actúa como potencia conservadora, sino como preparadora de caminos del Occidente y de su renovado imperio.

TRANSMISION DE LA HERENCIA AL NORTE

Si se quisiera enumerar de modo completo las fuerzas de conservación que actúan en la transmisión del imperio romano al Occidente de modo abierto u oculto, habría que recordar, además de Bizancio y de la Iglesia, una tercera, los propios germanos; y con ello quedaría expresada no sólo la dialéctica, que siempre está contenida en el concepto de fuerza de conservación, sino la profunda paradoja

de la realidad, es decir, del mismo Occidente. Los mismos que destruyen conservan a la vez; los que derrumban también mantienen. ¿Existe un grado mayor de fuerza de conservación que el que precisamente en el choque queden liberados los grados nuevos de lo antiguo, que la mano que destruye vuelva a aplicar para la conservación la misma fuerza, y que la voluntad que empuja hacia adelante absorba la fuerza entera como con mil vivientes raíces? Renovación es la categoría del Occidente, no ya en su madurez, sino desde su nacimiento.

En este punto hay que llevarle la contraria a Pirenne, que expone detalladamente la continuidad de lo antiguo a través de toda la época de las invasiones, y además el desgarramiento que causó la irrupción del Islam, pero que considera trivial el papel de los germanos tanto en la ruina como en la renovación: con ello la conservación de la herencia antigua se reduce a una pura petrificación, y la tesis acerca del nacimiento del Occidente se limita a la proposición de que "Mahoma ha hecho posible a Carlomagno" (lo que, por lo demás, es exacto). Pero en ella falta todo lo que surge en el Occidente mismo, y esto es lo más. No es suficiente subrayar que los germanos, faltos de ideas propias, no realizaron obra de destrucción en el imperio, que en general se sometieron a él de buena gana, que fueron discípulos aplicados y que se romanizaron en cuanto entraron en la Romania. Antes bien, a través de todos estos desórdenes se acreditaron como la fuerza que acepta la herencia y renueva el imperio. Que un imperio nuevo requiere una nueva situación mundial y una hora histórica para convertirse en real, es cosa cierta. Mas las condiciones de su posibilidad no son todavía su fundamento, y la hora universal no es la fuerza que produce tal imperio.

De modo totalmente oculto, en la parte invisible del edificio político, que, antes bien, se hunde en ruinas, en los mismos fundamentos de la vida, comienzan la renovación y comienza menos por aquello que los germanos traen que por aquello que son. Aquí es lícito que suene la palabra "sangre", de la que tanto se ha abusado. Apenas es posible calcular lo que significa para el proceso de formación del Occidente, que en todas las provincias del imperio, en mayor o menor grado, pero por todas partes durante siglos y en siempre nuevas oleadas, fué derrochada sangre germánica; primero los prisioneros de guerra y los cautivos en algarada, los mercenarios y colonos; después las naciones invasoras; después las oleadas posteriores; hay que añadir, además, los vikingos normandos. Naturalmente que las consecuencias de estas realidades no se pueden comprender exactamente con medios históricos, pues se produjeron en los fondos biológicos de la historia; mas su significación es clara, y muy a menudo, a trozos, surge a la luz en síntomas como la repoblación de provincias atrasadas.

Donde quiera que los pueblos germánicos se establecen firmemente después de su invasión, incluso cuando es después de largo viaje y bajo cielo completamente extraño, surge a través de su carácter guerrero su carácter campesino, y se adscribe al suelo conquistado. Ciertamente que es una adquisición de tierras por la fuerza y mucha esmerada cultura de estilo grecorromano perece. ¡Pero cuánta tierra en las provincias del bajo imperio estaba aún virgen! Los conquistadores aplicaron el arado y además rozaron tierras nuevas. Lo mismo que su fuerza vital fecundó mucha población fatigada, también su voluntad labradora ha fertilizado muchos desiertos.

Agricultura, en sentido germánico, no es, empero, un trabajo paciente, sino una forma de vida política. Bajo la desgraciada tensión entre las ciudades y el campo, bajo la presión que aquéllas ejercen sobre éste, el imperio romano sufrió más cada vez; a ello se debió que quedara cortado de sus fuentes de vida. En las naciones germánicas los campesinos no son el estrato inferior mudo sobre el que está instalado el aparato señorial, sino un miembro esencial del mismo, e incluso un refugio de la libertad. Esto es lo que más diferencia a los germanos del otro gran tipo de pueblos emigrantes y conquistadores que han aparecido en la historia universal: los pueblos asiáticos de las estepas. Después de la conquista del territorio no se convierten en señores de una tierra fértil extraña, sino que aportan sus agricultores, son ellos mismos agricultores que quieren instalarse, con una nobleza que del mismo modo es agricultora. Incluso donde el labrador en los siglos ulteriores se convierte jurídicamente

en no libre, sigue siendo un hombre pleno. Entonces es libre en todos los sentidos y núcleo de todo el pueblo; sus nobles y reyes son
agricultores como él mismo, y los hijos del labrador sirven en el séquito de aquéllos. El misterio de la fuerza de conformación política,
que estas naciones aportaron al mundo antiguo y por la que se convirtieron en aptos para renovar el imperio, está encerrado en buena
parte aquí. Nuevas formas de dominio y un nuevo concepto de la
libertad aparecen con ellos. No es ninguna casualidad que la conquista germánica, por dolorosa que fuera de momento, en muchas
partes fuera sentida como una liberación frente al aplastante estado
de la antigüedad tardía.

También las naciones emigrantes eslavas son completamente pueblos de labradores. La estructura social de su agricultura y la constitución agraria que se funda en la conquista se desvía en muchos aspectos de la situación germánica, y la amplitud del territorio que tenían a su disposición ha desarrollado cada vez más las diferencias primitivas. Pero también entre los eslavos un campesino fuerte y resistente se da desde el principio como fundamento de la nación entera.

Rasgos importantísimos de la cultura occidental están con esto preformados. Es una predeterminación de lo más feliz que en el Occidente el campesinado no fuera reducido por las culturas dominadoras a la condición de los fellah, ni absorbido por las ciudades, sino que siguiera siendo activo dentro del ciclo de la vida del pueblo. También en este punto es difícil decir qué parte de esta cualidad fundamental (que la cultura occidental comparte con la cultura china) procede inmediatamente de la época de las invasiones. Pero es suficiente saber que también surgieron fuerzas de renovación y, a la vez, de permanencia, de entre la misma ruina, e incluso eran activas en ésta.

Todo aquello de que hemos hablado hasta ahora es más bien un cambio interno en la sustancia de la vida histórica, que ya historia, es más un hacerse que un acontecer y, desde luego, un hacerse de estilo renovador. Pero donde surge claramente el tema de la renovación se concentra al mismo tiempo en espacios determinados, unido a ciertos pueblos y hombres, concentrado en ciertas decisiones, y

debe ser buscado, como todo lo histórico, en cuanto cadena de acontecimientos en el tiempo. Volvamos en este intento a aquel preñado momento de la historia de las invasiones, que se puede situar alrededor del 500. Teodorico el Grande, a pesar de su arrianismo, muy respetado por los católicos de aquella época, sabio rey de sus ostrogodos como de los romanos de su reino, se esfuerza por establecer entre los estados germánicos una red de alianzas que proteja también a los débiles y que a todos los proteja de Bizancio: la idea de un primer equilibrio europeo surge en su espíritu. Fué decisivo para la historia de Occidente que esta política fracasara: como un héroe grande, pero trágico, Dietrich de Berna, contrafigura épica de Teodorico,

ha entrado en el recuerdo de los siglos y de la leyenda.

Pero fracasa también en lo esencial en la naturaleza conquistadora de Clodoveo. El juego entre los dos reyes domina como una alta tensión la situación de alrededor del año 500, y es una oposición al mismo tiempo de temperamentos morales, objetivos políticos y oportunidades en la historia universal. Cuando Teodorico murió en 526 el platillo de la balanza se había inclinado hacía mucho en pro de los francos. Por cierto que no hay que sobreestimar el peso como potencia de la joven Francia proyectando sobre los comienzos el futuro que necesitaba un cuarto de milenio para madurar a través de muchas crisis: entonces tenía Teodorico no sólo una dignidad mayor, sino un poder mayor. Pero en Francia estaba el futuro, y como el futuro nunca está en parte alguna por sí mismo, Clodoveo es el que lo había puesto allí. Sin escrúpulos y con una seguridad asombrosa se había convertido en señor de todos los francos, había batido a los alamanos en Alsacia, había rechazado a los visigodos más allá del Garona; sus hijos destruyeron el reino de los turingios y sometieron a los burgundios; a sus nietos les correspondieron nuevas adquisiciones en el Sur y en el Este. Ya el primero de estos golpes desgarró de modo irrevocable aquella red que Teodorico había hecho: en Teodorico hallaba protección cuanto era amenazado por los francos, y todo el que tenía que huir de ellos hallaba en él protección. ¡Pero de poco sirven medios bondadosos y a posteriori frente a una impulsiva naturaleza de conquistador en la que se unen ímpetu y prudencia! La dura voluntad de poderío que Clodoveo había transmitido a Francia permaneció virulenta durante un cuarto de siglo, y cuando se extinguió, el éxito estaba ya en casa. Los francos eran los únicos que habían acreditado la fuerza para sobrepasar la jerarquía de los reinos nacionales y para unificar a las naciones germánicas en cuanto no se habían perdido en la lejanía. Las unieron por la violencia y hasta por el terror. Pero en realidad esto fué con todo una ordenación política del Occidente, si bien no una ordenación artística y justa según el pensamiento de Teodorico, al menos fué una ordenación política al principio: la formación de una gran potencia sobre el desgarrado campo de los estados de las invasiones. También el intento restauratorio de Justiniano, ante el que sucumbieron los reinos de los germanos orientales a orillas del Mediterráneo, evitó a los francos e incluso proporcionó a éstos ayuda y refuerzo.

En la batalla contra los alamanos debe Clodoveo haber prometido recibir el bautismo. Era una promesa prudente, y aún fué más prudente la manera de cumplir la promesa: se volvió católico. Ello no significaba sólo que los romanos se convirtieran en sus amigos dentro de su propio reino, sino también que los católicos, especialmente el clero, se convirtiera en los países de sus enemigos en sus aliados secretos. Y significaba aún más: también en este punto Clodoveo apostó con seguro instinto a la carta del futuro. Evidentes síntomas indican que el arrianismo, desde el fin del siglo, empieza a desmembrarse; con la caída de los reinos meridionales se desvaneció por completo. La hazaña de Wúlfila y las consecuencias que a lo largo de dos siglos se habían derivado de ella pasan a ser un mero episodio; sólo queda por recordar en este caso que en los períodos de tiempo en los que se trata de decisiones universales también caben episodios de dimensión universal.

Falta mucho para que los francos, por no hablar de las otras tribus germánicas que se habían incorporado al reino franco, se hubieran hecho de un solo golpe cristianos. El paganismo y la Iglesia, lo mismo que germanismo y romanidad, e incluso las distintas tribus, convivían juntamente en Francia y disfrutaban de una libertad de su derecho propio como sólo es capaz de garantizar un estado fuerte.

Mas con todo, la decisión de Clodoveo, que sus grandes siguieron, incorporó la Iglesia a la estructura del estado, naturalmente como Iglesia del estado, que quedaba independiente de Roma, sometida al rey y limitada a sus favores. Esta estructura estatal es un poco primitiva e inepta comparada con el perfecto orden administrativo del bajo imperio; también es un poco varia, porque perviven muchas instituciones romanas y el derecho de las distintas naciones con sus propios jueces había sido mantenido en vigor. Pero la medida necesaria de orden pacífico, derecho del reino y administración central fué impuesto. La nueva burocracia de los condes llevó la voluntad real a todas las partes del reino. Y en lo demás la Iglesia era el gran contrapeso de la unidad frente a la pluralidad: sus obispos eran precisamente órganos políticos. Era, por consiguiente, una estructura política que, en resumen, con la estructura más sencilla estaba pensada con la fortaleza más eficaz, y desde el primer momento con las más amplias perspectivas. Una política habilidosa y la violencia declarada, por sí solas, no han llegado nunca en la historia a crear una estructura estatal a prueba de crisis; sólo un logro creador de un orden es válido ante el futuro, y así fué también en este caso.

El corazón de este estado es la monarquía que lo ha creado. Por primera vez en la historia de los germanos una realeza se ha liberado de la antigua comunidad del pueblo y ha ascendido hasta ser una monarquía, aunque no absoluta. Clodoveo ya no es un caudillo o un rey de una tribu, es el señor de un estado y el fundador de una dinastía. Este cambio no es una evolución progresiva, sino hazaña personal de Clodoveo. Y al mismo tiempo, es la necesidad de la cosa, a saber: el resultado necesario de la tensión política agudizada en que Francia existe, de las misiones permanentes que plantea y de la política expansiva de poder que impulsa.

Si la prueba de un estado es que resista a la decadencia, y aún en la impotencia conserve la capacidad de regenerarse, el estado de Clodoveo hizo más que pasar esta prueba. Pues no hay impotencia más completa, ni decadencia más lamentable, que la que atravesó el estado merovingio en el siglo VII. El permanente impulso al asesinato de los parientes y a las guerras domésticas que aniquilaron la estir-

pe de los merovingios, es el principio de la división dinástica de la herencia. Pero es como si por encima de toda razón y de toda ocasión el asesinato se hiciera corriente en esta desgraciada familia y no pudiera ser frenado, sino cuando se sumió en la locura y en la degeneración física. Pero no se trata sólo de esto, de que una casa real perezca desde el punto de vista moral; sino que el poder real es deshecho, el estado sucumbe, el reino parece, apenas unido, disolverse en sus partes. En las locas luchas en que la casa reinante se desgarra a sí misma, sube el poder de la nobleza. Aparte de esto, en todo el Occidente es la hora de la economía monetaria en desaparición, de la decadencia del estado, del creciente latifundismo. En el reino franco la decadencia del poder real precisamente regala a las potencias patrimoniales la unidad del estado. Y además de esto tenemos las divisiones en la herencia: por caprichosamente que fueron hechas, tuvieron por consecuencia la separación de los antiguos países y territorios nacionales, y de todos modos actuaron de manera disolvente; Neustria, Austria y Borgoña surgen como los trozos mayores. El afán de la nobleza por esquilmar completamente el poder real se sumaba a estas divisiones territoriales, fué reforzado por ellas y a su vez las favoreció. Las partes más excéntricas del reino, así Baviera, se desgajaron por completo, las centrales fueron mantenidas juntas más por sus discordias que por su concordia.

Que después de la muerte de Dagoberto, el último rey capaz que produjo la casa de los merovingios, la pérdida de poder del monarca y la ruptura de la unidad del reino no condujera a la completa disolución, es casi un milagro, y de todos modos no es mérito de ninguna de las fuerzas que estaban en juego, ni tampoco de la Iglesia. Es un milagro: es decir, que de la misma disolución, de las fuerzas que en ella influían, surgió una nueva fuerza de unidad; de la lucha de los poderes particulares contra la realeza y contra el estado surgió una monarquía nueva, y este segundo inicio de la historia de los

francos cumplió lo que el primero prometía y dejó a deber.

Los mayordomos de la casa real son los caudillos de los grupos nobiliarios de cada una de las partes del país en la lucha contra la realeza y en la lucha entre sí. Pipino el Antiguo, jefe hacia el 600

de la nobleza de Austrasia, es todavía un puro rebelde contra la unidad del reino, el enemigo de Brunhilda y de todos los partidarios de una monarquía fuerte. Su hijo Grimoaldo conduce a la nobleza de Austrasia contra la de Neustria, y en estas luchas ya no se va más en pro o en contra del rey, sino, a lo sumo, para serlo: los reyes son todos menores de edad y juguete en manos de los grandes que luchan por el poder. Su nieto Pipino adquiere, en 687, por su victoria sobre el mayordomo de Neustria, el poder efectivo sobre toda la nobleza, y con ello sobre todo el reino, en la medida en que éste se mantiene; esto es ya más que una de las peripecias en la guerra civil, es la formación de un nuevo centro. Pero su biznieto es Carlos Martel. Este toma las fuerzas que en la época de decadencia han soltado los remos, la nobleza y la Iglesia y las partes externas alejadas del reino, en su firme mano, e incluso gana territorios nuevos en el Norte y en el Este. Pero su victoria sobre los árabes es ya más que una hazaña por Francia, es una hazaña por el Occidente. En el transcurso de tres generaciones queda contenida la caída al abismo, la dinastía degenerada es sustituída por una nueva, y del caos surge por segunda vez una figura del Occidente o, al menos, la esperanza de tal cosa. ¿Cómo dijo Hegel? "Es la mayor ruptura que puede mostrar la historia universal... El Occidente comienza por alojarse en la casualidad, particularidad y complicación, y también el fenómeno de una razonable generalidad aparece en este punto por primera vez como un acaso".

Esta historia del reino de los francos, que empezó por parecer destinado, y ya había comenzado a unificar el Occidente, que después sucumbió de la manera más cruel y se renovó del modo más maravilloso, se realiza sobre el fondo de una situación universal en el que el espacio de Europa fué tan estrechado como nunca lo fué, ni antes ni después. Si por un momento se cierran los ojos, la historia universal de Europa fluye en las siguientes imágenes: de todas partes vienen movimientos de pueblos, efectos culturales, fuerzas formativas religiosas; sobre el Mediterráneo: herencia varia que viene de las más viejas culturas de la tierra, es recibida por el espíritu europeo y explicada de modo creador; los griegos dan a la pregunta de

la esfinge por primera vez una respuesta europea, la viven en toda su magnificencia y, al final, se la pasan al ancho mundo; el imperio romano amplía el dominio del espíritu europeo aún más y lo fija hasta que es un pacificado orbis terrarum; pero este orbe se rompe, se rompe desde dentro y es roto también desde fuera; y en el momento en que los germanos y el cristianismo aceptan la herencia, ocurre la reducción de Europa a su mínimo espacio: como a través de un desfiladero pasa la historia universal de Europa al Occidente, para después, con mayor amplitud que nunca, pasar realmente a extenderse por toda la tierra. Esto es, naturalmente, una imagen muy vaga y esquemática de los movimientos; pero en este lugar, donde nuestra consideración llega a aquel desfiladero, puede ser en todo caso detenida durante un momento.

Bizancio, y con él todo el Oriente, está en el punto de desmembrarse. De enemigo del Occidente en formación se convierte en una gran cobertura de su flanco, actúa como fuerza de conservación, pero se separa del futuro del Occidente. A partir del Sur el espacio romano es roto por la mitad por la irrupción del Islam, y esta fuerza lejana se introduce hasta las cercanías y hasta golpea al Occidente; junto a su mismo centro la desvía ya Carlos Martel. A lo largo de toda la frontera oriental, desde la línea del Elba hasta los Alpes orientales, empuja el espacio ocupado por los eslavos al de los germanos, y en muchos puntos se superpone. Allí el Occidente no es estrechado por un extranjero y un actuante desde lejos, sino que queda indefinido; por otra parte, el mundo eslavo, en su mayor parte, está en el campo de irradiación de Bizancio.

Tenemos que representarnos la angostura del espacio en que el Occidente comienza para comprender que no es poco, sino mucho, si en él en el siglo VIII hay tres fuerzas en cuyo interior hay futuro y voluntad de intervenir. La primera de estas fuerzas son los carolingios, mayordomos de nombre, pero en realidad señores de Francia; Carlos Martel gobernó desde 737 sin rey. La segunda son los lombardos. Su reino se ha fortificado mientras que Francia decae y Bizancio está retenido por los árabes. Extendió continuamente sus posesiones en Italia, ordenó su derecho y se pasó a la confesión cató-

lica. La tercera fuerza de futuro es el Pontificado, que ha atravesado en el siglo VII una profunda crisis, pero que al presente se independiza de Bizancio y se vuelve hacia Occidente. Entre estas tres potencias madura hacia 740, la decisión: ya entonces el Papa Gregorio III y el pueblo romano llamaron a los mayordomos francos, para que los socorrieran frente a los langobardos, pero Carlos Martel declinó todavía. Ya es cosa sabida: la decisión resultó de tal manera que una de las tres potencias, y con espada, fué eliminada, y las otras dos se encontraron en aquella alianza que hizo del rey de los francos ungido por el Papa el Patricius Romanorum; y esta alianza contiene ya en germen la idea del Reino de Dios sobre la tierra—con un emperador como señor y un Vicario de Cristo que lo corona-.. Pero es importante saber que la decisión podría haber resultado también de modo muy distinto. Roma en manos de los langobardos hubiera significado la fragmentación de la Iglesia en iglesias nacionales, y un Occidente sin emperador y un imperio sin consagración divina; y el pensamiento de que el Occidente cristiano continuaba y renovaba el imperio romano no hubiera tenido validez universal, sino, a lo sumo, particular, por consiguiente, ninguna validez en realidad. Los mediados del siglo viii fueron tremendamente decisivos, es decir, están llenos de posibilidades, entre las cuales había que decidir. Este es el aspecto íntimo del proceso que desde fuera se presenta como estrechamiento del espacio occidental. El camino del Occidente no sólo pasa por el desfiladero, sino que de facto atraviesa por la única y gran decisión de 751.

Antes de que hablemos de esta decisión hemos de volver todavía sobre la hazaña de Gregorio el Grande, que lanzó la cuerda de los

acontecimientos tan lejos hacia el Norte y hacia el futuro.

Todavía en el primer tercio del siglo v, es decir, contemporáneamente con el paso de los vándalos al Africa, anglos, sajones y jutos, se apoderaron de la provincia romana de Britania a partir del Sureste. La resistencia que hallaron y rompieron ya no era romana, sino celta, pues las legiones romanas habían sido retiradas y el emperador Honorio había hecho decir a los britanos que tenían que cuidarse de ellos mismos. De todas las provincias romanas era sin duda Bri-

tania la menos romanizada, y lo que existía de romano y de cristiano fué desarraigado en las sangrientas luchas de la conquista de los
sajones; las leyendas acerca del rey Artús han conservado en la memoria del Occidente las luchas de los celtas cristianos contra los germanos paganos. Por tribus, según su propio derecho, y adorando a
sus propios dioses, se establecieron los pueblos germánicos. Allí, donde los movimientos invasores tuvieron un curso centrífugo y hasta
fueron a dar en una isla, surgió de ellos una formación puramente
germánica, esencialmente distinta de los reinos de las invasiones que
habían surgido en otras partes del suelo romano y que todos, en
cierto grado, donde no aceptaron la herencia de Roma, al menos se
sirvieron de ella; por otra parte, no era un reino, sino una serie de
reyes de tribu que se mantenían continuamente en discordia.

En este suelo esparcen los enviados del Papa Gregorio I la semilla del cristianismo, y la cosa transcurrió con más pureza que en cualquier otra parte. Pero, a la vez, traen aquellos benedictinos romanos la gran forma organizadora del cristianismo: la Iglesia; pues no vienen de cualquier piadoso monasterio ni son misioneros por propio destino, sino enviados del Papa. La regla benedictina, que es la primera ética del Occidente cristiano, comienza con ello su catrera triunfal, y Cantorbery, obispado y monasterio fundado en seguida, se convierte durante toda la época de luchas en firme baluarte de la Iglesia católica en Inglaterra. Durante dos generaciones la Iglesia pontificia tuvo que luchar con los anglosajones; en parte, contra la competencia de los monjes irlandeses; en parte, contra la reacción Pagana, y su destino estuvo peligrosamente enredado en la lucha de los reyes de las tribus. En 664 venció. Al mismo tiempo ocurre en Roma la lucha dogmática contra la ortodoxia bizantina, en la que el Papa Martín I fué preso, juzgado y condenado por el emperador. Por lejos que estuvieran en el espacio aquella victoria y esta derrota, en su sentido íntimo están muy cerca. La fosa que separa el Este del Oeste se hace cada vez más profunda. La Iglesia pontificia se orienta cada vez más hacia el Occidente, y un día tiene que decidirse claramente en favor de éste: pues sólo en Occidente, por angosto y dividido que estuviera en aquel momento, hay para ella libertad y validez universal. Pero su primera victoria la logra la Iglesia católica precisamente en el siglo de su derrota, en el último extremo del mundo occidental, en Inglaterra. Sin conexión con la herencia romana, de pura sustancia germánica, y fecundada inmediatamente por el espíritu de San Gregorio o más, por el espíritu de San Benito, se desarrolla allí una vida eclesiástica que sólo en el imperio de Carlomagno vuelve a tener algo semejante, y de modo tanto más digno de admiración cuanto que los anglosajones, alrededor del año 700, distan mucho de estar unidos, sino que en siete reinos tribales llevan una

existencia de formas políticas muy arcaicas.

Muchas costumbres germánicas fueron aceptadas por los monjes romanos en la vida eclesiástica: con todo cuidado las fiestas populares son adornadas de cristianismo, y los cultos paganos son interpretados en sentido cristiano. Tanto más fuerte e intimamente las fuerzas del pueblo, sin que nada se quebrara en ellas, entran en la nueva vida cristiana. La Iglesia inglesa es rígidamente organizada desde el arzobispado de Cantorbery: su unidad sustituye hasta la época de Alfredo el Grande, precisamente a la unidad política que falta. Fortifica, protege y santifica el poder real; allí, por primera vez, reyes germánicos fueron consagrados y ungidos por sacerdotes cristianos. Los monasterios se convierten en los seminarios de la cultura y la erudición; hasta Homero en griego es estudiado allí. Si se considera esta creación notablemente suelta y a la vez firme, tan fuertemente influída por Roma y con todo tan logradamente germánica, con peculiar insularidad, pero enlazada al Occidente, con su mezcla de espíritu de lucha y de inteligencia ordenadora, de contenida fuerza y de espiritual calma, si se lee la instrucción que el Papa Gregorio dió a sus benedictinos, de que era mejor que no destruyeran los templos de los ídolos, ni prohibieran al pueblo sus fiestas sagradas, pues una alta montaña no se sube a saltos, sino poco a poco y paso a paso, casi cuesta un esfuerzo no retrotraer con el pensamiento todo el futuro al inicio. Y lo raro es que no se sabe si se trata del futuro de la política del Pontificado, el heredero del arte político romano, o del futuro de la esencia de Inglaterra. Es como si en la gran transmisión hereditaria, que va de la antigüedad al Occidente, estuviera incluído

un paso distinto y especial, que en amplio arco se dirige hacia el Norte y enlaza a Inglaterra inmediatamente con la Romanidad.

La Iglesia anglosajona envía, a partir de 690, sus misioneros, aislados o en grupos de doce, a los germanos del Continente, como si la plenitud de la fuerza interior fuera tan grande que hubiera de desbordarse. Los precedieron los monjes irlandeses, que ya actuaron en el siglo vII entre los alamanos y bávaros, entre los turingios y langobardos arrianos. Pero la fuerza misional de los anglosajones es, por muchas razones, más eficaz que el celo inflamado de los errabundos irlandeses. La primera gran figura de la misión anglosajona es Willibrod, apóstol de los frisones, que trajo para su obra la consagración del Papa y la protección política del mayordomo Pipino; la colaboración en el triángulo de fuerzas Roma-Francia-Inglaterra se hace por primera vez visible. Su segunda gran figura y su cumbre es Winfrid, por otro nombre, San Bonifacio. Es más que el "apóstol de los alemanes", es el reformador de la iglesia franca. Su obra misional entre los germanos de la orilla derecha del Rhin, sus fundaciones monacales en Alemania, su martirio libremente elegido, por grande que sea todo ello, es casi sólo el marco de esta vida heroica. Pero su centro y su contenido universal son los sínodos en que Bonifacio ordenó por primera vez la Iglesia de los territorios alemanes, y luego la reforma de la Iglesia mundanizada, politizada y gravemente corrompida de la Francia en sentido estricto; ambas cosas por encargo del Papa y con libre responsabilidad ante la idea de una Iglesia católica occidental.

Devolución de los bienes eclesiásticos enajenados, severa disciplina y celibato del clero, extirpación de la superstición y de las costumbres paganas, erección de una jerarquía universal con la cabeza en Roma: estas exigencias eran demasiado amplias como para que pudieran cumplirse de una vez. Los grandes siguieron reteniendo bienes eclesiásticos, los obispos se rebelaban contra la reforma, los mayordomos seguían conservando su supremacía en la Iglesia, e incluso los Papas no comprendían del todo a su gran adalid. Sin embargo, Bonifacio no fracasó en manera alguna, aunque haya tantos rasgos en su vida que puedan hacerlo parecer, sino que en un sentido uni-

versal triunfó. El peligro de un extrañamiento entre las iglesias nacionales estaba eliminado, el enlace entre Roma y el reino de los francos—¡y a través de qué rodeo!—estaba establecido, la idea de la Iglesia pontificada se había extendido por todo el Occidente. En pocos puntos de la historia se puede ver tan claramente como aquí lo que se dice con la expresión de que la decisión "madura". Significa que ocurren hechos que acarrean la situación en que la decisión se pone a punto de caer. Pero no significa nunca que la decisión no haya de ocurrir por un pelo y con un esfuerzo de voluntad. Mucho de lo que ha madurado casi se marchita. La decisión es el corte que reconoce la madurez y la trae como cosecha al granero.

La cuestión que el mayordomo Pipino, tercero de este nombre, planteó en el año 751 al Papa Zacarías de si ha de llamarse rey el que lleva la corona o el que tiene el poder, es en sentido auténtico una cuestión política. Pues en ella está, bajo una primera pregunta, a la que dan respuesta aproximada el sentido humano común y la utilidad, escondida una segunda, que obliga al preguntado a decidirse por un poder y contra el otro. Es también una pregunta política en el sentido de que presupone que el consultado conoce la pregunta oculta, pero que vuelve a tomar su decisión de voluntad bajo apariencia de sencilla cuestión racional, y así, a las dos preguntas, que van encapsuladas la una en la otra, da dos respuestas, para las que vale la misma. Si el interlocutor no conoce esta presuposición, no ha ocurrido más que una mala inteligencia o un engaño a un infeliz. Política no existe, sino entre iguales.

El Papa responde que quien tiene el poder debe de llamarse rey, pero con tal de que el orden no sea alterado. Esta es la decisión, y no lo es sólo contra la casa de los merovingios y a favor de los carolingios, ni tampoco la decisión del Pontificado mismo contra Bizancio y en pro del Occidente, sino la decisión sobre todo el orden futuro en este Occidente. También esto, en pocos puntos de la historia, está tan claro como en éste: que una decisión más allá del lugar a que inmediatamente afecta—pues se orienta a una cuestión y obliga a que el acontecer pase por la angostura a través del ojo de la aguja—se extiende y puede cambiar un mundo entero desde aquél,

y un mundo muy lejano, y ser una imagen humana del verbo creador, que también es un ojo de aguja, sólo que divino entre la nada y el mundo entero. Y, finalmente, la decisión del año 751 enseña, además, que lo decisivo, por sola que sea su responsabilidad, no actúa como fuerza aislada, sino que todos los centros de fuerza que están ocultos en una situación actúan juntos y unos contra otros, descubriendo, desviando y contradiciendo; de la conexión causal de las fuerzas en lucha surge la decisión, muchas veces como encuentro de dos fuerzas, que llegan a la solución de aquéllas, muy a menudo (como en este caso) como respuesta a una pregunta.

Childerico, el último merovingio, fué tonsurado y se perdió en el claustro. En Soissons eligieron los grandes francos rey a Pipino, y Bonifacio lo ungió con el santo óleo. Lo que allí aconteció fué más que un golpe de estado, una revolución, porque no sólo ocurrió un cambio de poder, sino que se hizo válido un nuevo principio de legitimidad. Durante más de un cuarto de milenio el derecho de sangre de los merovingios y la creencia en su origen divino habían podido resistir a tremendas crisis, terrores y crímenes. En su lugar aparecen la elección por los grandes y la gracia de Dios, que viene sobre el rey ungido. Tres años más tarde el Papa Esteban II repitió la unción con sus propias manos.

Que el reino de los francos reuniera a los germanos del Continente y que con ello ocurriera un desplazamiento del centro de gravedad de Europa hacia el Norte, era un proceso ya en curso desde el comienzo, es decir, desde Clodoveo. Pero por primera vez los carolingios, que mediante conquistas, adhesiones e intereses políticos, se habían establecido firmemente en los territorios del norte de Francia, hicieron realidad histórica de este proceso y crearon el Occidente, que aceptó la herencia de Roma. La política de los merovingios, en el siglo VII, luchaba todavía por el Mediterráneo; las partes puramente germánicas del reino no eran centro, sino borde y estaban unidas flojamente al todo. Ya Carlos Martel las unió firmemente al reino franco, y Pipino siguió esta obra. Perfecto en este aspecto, como en todo, es Carlomagno, como un nuevo cristianísimo emperador Constantino enviado por Dios, según lo llamó el Papa Adriano, y, desde

luego, como algo novísimo, a saber: como emperador de todo el Occidente.

Que el Pontificado romano se liberara del emperador y el imperio y se volviera hacia el Oeste era también un proceso que desde hacía más de un siglo estaba en curso. Luchas dogmáticas, y, últimamente, la contienda sobre el culto de las imágenes, además, luchas por la posesión de Italia, lo favorecían y lo estimulaban siempre de nuevo. Pero también esta evolución histórica se convierte entonces, por primera vez, en decisión en pro y en contra. ¡Cuántos papas se habían dirigido a Bizancio! Y todos, precisamente los más grandes y los más conscientes de su poder, habían mirado hacia el Oriente. Esteban II, en el invierno de 753/54, pasó por el Simplón hacia el Norte. Erigido por la consulta de Pipino en árbitro entre los reyes, pero dejado por Bizancio en la estacada ante el peligro langobardo y orientado así a una nueva ayuda, el Papa dió el paso para salir del viejo imperio y entrar en el nuevo, que sólo por ello llegó a ser imperio, y tal decisión fué a la vez, como toda decisión justa, una salida y un nuevo inicio, en parte una necesidad y en parte una virtud de ella sacada.

El motivo por causa del cual el Papa Esteban llegó ante el rey de los francos en traje de luto era la ayuda contra los langobardos. Pipino la prestó titubeando, pero después, de modo efectivo, en dos campañas. Pero llevó al caballo del suplicante de las riendas. Se volvió objetivo de la política franca no sólo la salvación, sino el realce del Pontificado, tan pronto como este se decidió por el Occidente y prestó a la casa de Pipino la consagración divina. En la alianza de amor y fidelidad que concluyeron ambas potencias después de largas negociaciones, mucho quedó oscuro, no sólo para lo que podemos saber, sino para las mismas partes. No es nada extraño que el uno pensara en derecho germánico y el otro en romano; que el uno quisiera la potestad sobre los otros reyes y para ello la bendición papal, y el otro, la Iglesia universal y la espada que la defendiera. Una de las partes poco claras—fuera de la promesa de ayuda armada en Italia—fué la donación del Ducado de Roma y del Exarcado a San Pedro, es decir, la fundación del Estado Pontificio. Pero incluso, en este punto, quedaron abiertas todas las cuestiones del derecho y del poder. ¿Consistía la donación en la posesión soberana, y el Papa, según muy pronto fué pretendido por los escritores de la curia, había sido instituído por documento de Constantino, que Pipino había simplemente renovado, sucesor del Papa en Roma y en todo el Occidente? ¿Significaba la defensa y protección que el rey de los francos ejercía como patricio, sólo el deber de protección o también una soberanía protectora y una suma de derechos de supremacía sobre el Papado y la posesión pontificia?

La historia no piensa en estipulaciones, sino en realidades. Reunió en una las decisiones de las dos partes y la condujo mucho más allá de los pensamientos de ambas. Si bien los langobardos no estaban aún vencidos, ni Bizancio había, en modo alguno, renunciado, la unidad del Occidente estaba lograda, su nuevo centro, más al Norte, estaba fortificado, y la Roma pontificia se había convertido en su otro polo. Pues al decidirse los Papas por el Oeste, se decidieron en pro del Norte. Allí tienen su Iglesia, creada por Bonifacio y los demás anglosajones. En este decenio o en el siguiente, debe de haber ocurrido la donación de Constantino, aquel documento falsificado, según el cual Constantino el Grande había dado al Obispo de Roma insignias imperiales, el primado sobre el orbe y supremacía sobre el poder imperial. Esto era abarcar mucho, pero el futuro que se abarcaba era una parte del futuro de Occidente. No sólo por los efectos que causó después, sino también por su sentido, este documento, que se adelanta al triunfo de la Iglesia, pertenece a la historia del Occidente en formación.

Del mismo modo la ascensión de la realeza carolingia es más que el retorno a su fuerte potencia franca. Es un nuevo inicio, a saber, el inicio como imperio en Occidente, con majestad cesárea. La fuerza de conquista, dominio y conformación que estaba llenando el polo franco, se volvió, por primera vez, efectiva en gran sentido entonces. Por cautamente que se hiciera, por de pronto, el ataque sobre Italia, y por provisional que quedara siendo el primer choque con los langobardos, el camino hacia el Sur estaba abierto, y lo estaba en forma de obligación sagrada. Con ello, también por esta

parte, estaba levantada una pretensión universal. De manera muy esquemática, pero muy completa, la situación de 754 contiene ya toda la temática, e inclusive toda la estructura del Occidente cristiano en sí. No es un centro sino dos, unidos entre sí y en mutua lucha; dos potencias, dispares según la naturaleza de sus poderes, sus modos de luchar y las condiciones para que triunfaran, pero ambas tensas por encima de la Cristiandad occidental, ambas, por gracia de Dios, ambas, conformadas por una inmediata misión divina, y así, ambas, universales, no sólo en un sentido imperial, sino en un sentido metafísico y a la vez lógico: tal es la forma del Reino de Dios cual es posible en Europa. Pues la unidad sin tensión del poder espiritual y temporal según el modo bizantino, no hubiera sido para el espíritu europeo ni santa ni tampoco sólo humana, ni Reino de

Dios ni tampoco siquiera ayuda de un orden político.

Tal comienzo contiene todo un mundo en sí, y sin embargo, debe de venir primero el hombre y emperador que toma este mundo en su mano, y si no el principio quedaría incompleto: esto es lo último que la decisión de estos siglos puede enseñar. El hijo mayor de Pipino, Carlos, desde la muerte de su hermano monarca del reino de los francos, se convierte por sus primeras victorias en rey de los lombardos; así, por primera vez, la dignidad del Patricius Romanorum adquiere un aspecto totalmente nuevo: ha ganado un contenido de poder político. La lucha con los sajones que él inicia al mismo tiempo, se convierte casi en la lucha de su vida. Durante treinta y tres años, hay nuevas campañas y expediciones, rebeliones y ejecuciones, sorpresas y derrotas; es un infierno de violencia a través del cual este pueblo, el más fuerte, puro y libre de los germanos, fué arrastrado hasta la unidad del imperio y a la fe cristiana, Esto fué tierra nueva para el dominio franco, a la vez tierra nueva para la Iglesia y para la cultura romana que seguía actuando. Un miembro que antes ya había estado unido, pero que después se había perdido para el imperio, volvió Carlos a incorporarlo al vencer a Tassilo, duque de los bávaros, en rápidas campañas. Pero con ello, ganó más que un país y una nación, ganó una nueva dimensión y una nueva energía expansiva. El empuje y la presión hacia el Sudeste, que ya los bávaros ejercían contra eslavos y ávaros por su cuenta, la emprendió entonces el Occidente unido y bajo dirección única en formato mayor, hizo añicos el estado ávaro y constituyó la Marca de Panonia; los eslavos septentrionales de más allá del Elba fueron al menos contenidos con una barrera.

Es como si a la invasión germánica se le hubiera ahora, siglos después de que hubiera perdido su fuerza motriz, hecho alto en sentido creador, es decir, se le hubiera dado una activa vuelta hacia atrás; Carlomagno es el que comenzó a extender hacia el Este el terreno del Occidente. Entre las máximas acciones, y a la vez en las pausas en el combate, están sus empresas en el Oeste y el Sur: los ataques contra los árabes y la erección de la Marca Hispánica, la lucha fronteriza contra los bretones, las repetidas campañas contra los duques italianos para ampliar el reino lombardo, cuya corona llevaba Carlos desde 774. La grandiosa fuerza que hay en estas campañas de conquista y de aseguramiento es magnífica. De rápidos ataques, surge un continuo camino maduro hacia grandiosos planes de campaña. Construcciones de puentes y de canales, amplias organizaciones de aprovisionamiento, fortalezas en las fronteras y sistemas administrativos que son montados inmediatamente detrás de los ejércitos en marcha, colocan a Carlomagno en la serie de los grandes conquistadores de la historia universal. El conjunto no es sólo buena estrategia, sino política creadora. El Occidente había encontrado a su dueño, y con él la ley de su unidad. Alcuino tenía razón en dirigirse a Carlos como a César, ya antes de que el Papa León lo sorprendiera en la fiesta de Navidad, del año 800, con la corona.

Es una Europa por todas partes recortada y estrechada aquella sobre la que Carlos domina. Aparte de todas las angosturas que han originado las fuerzas lejanas, el Norte entero no pertenece al espacio pacificado; es el foco de la inquietud normanda. Tampoco pertenecen las Islas Británicas. Allí, el fecundo caos de las invasiones del que Occidente surge genera un vórtice propio que se mantiene largo tiempo. Pagada a costa de mucha sangre y terror, se forma allí de elementos célticos, anglosajones y normandos una valiosa mezcla

que a lo largo de medio milenio no llega a una paz política, pero que tiene un gran futuro. Es como si el destino del orbe, que arrancó a las islas del continente en época reciente, en el momento en que se forma el Occidente precisamente, se convirtiera en destino universal. El archipiélago pertenece al zócalo continental, pero está separado de él y a él contrapuesto, es una parte del Occidente y a la vez su antagonista: por este factor de alta dialéctica se multiplica toda la futura historia del Occidente. En medio de las luchas del siglo IX, es Alfredo el Grande, en su manera, aunque no en la

amplitud, una antítesis insular de Carlomagno.

Se puede conceder a Pirenne que sólo la irrupción del Islam, que arrancó el mediodía, y la separación de Oriente y Occidente, que sucedió entre sus consecuencias, han constituído en sí mismo este espacio occidental, y, por consiguiente, "sin la aparición de Mahoma, Carlomagno es imposible." Pero hay que añadir que Carlomagno no sólo aprovecha una oportunidad y concentra unos restos, sino que realiza la creación histórica alrededor de un centro que era realmente centro, y al cual pertenecía el futuro; así surgen de este complejo de múltiples fuerzas, efectos y condiciones, las realidades de carácter formador. Pues Carlos dió a los países del Occidente, que él reunió con la espada, el orden interno de un imperio. Su estrategia administrativa de dividir el imperio en condados, de dar cuidadosas leyes y ordenamientos escritos, de establecer mensajeros directos de la voluntad regia, es tan grandiosa y tan eficaz como sus campañas. Los derechos de las naciones y pueblos son considerados base en todas partes, y se escriben y cultivan. El mantenimiento del derecho es reconocido como la más noble misión y precisamente como honor del Estado. Pero una multitud de misiones estatales, hasta lo más cotidiano y hasta las profundidades de la pobreza se sobreañade. Como armazón de la estructura del Estado, es utilizada por todas partes la Iglesia con su jerarquía organizada y su administración habitualmente escrita.

Lo mismo que por abajo se extiende a cuidar del pueblo bajo, así el imperio se extiende por arriba y ello lo hace siempre un imperio auténtico, hasta las alturas del espíritu. Con medios cristianos y

empapado de cristianismo, pero en modo alguno, con trabas clericales, se desarrolla en la corte de Carlos y en muchos monasterios y ciudades episcopales de Occidente una vida intelectual llena de fuerza. El langobardo Paulo Diácono, el visigodo Teodulfo, los italianos Pedro de Pisa y Paulino, los grandes obispos, abades y laicos de Baviera y Francia, entre ellos el excelente Eginhardo, y, al frente de todos, el anglosajón Alcuino; ¡ qué colección de espíritus y qué movimiento entre ellos! En una noche, el Occidente, al adquirir un centro, se tornó una unidad, también espiritualmente. Bienes culturales, tesoros bibliográficos y maestros se intercambian entre todos sus países; y en este aspecto, Inglaterra quedó también esencialmente incorporada. La antiguedad tiene su primer Renacimiento con espíritu occidental. Las siete artes liberales florecen, el latín que se había empañado vuelve a tener lustre. Pero también las tradiciones germánicas son guardadas con cuidado, también la lengua y la literatura del alto alemán antiguo alcanza a crear obras. De misterioso modo, en los modelos que se reciben de la arquitectura antigua tardía y bizantina, se despiertan las formas nacientes del estilo románico.

El imperio de Carlomagno es una auténtica suma; sus elementos formativos son múltiples, pero dan una unidad íntima. A través de los reinos de francos y langobardos se enlazan restos conservados del estado romano con la soberanía de los reyes germanos, y así, Carlos, incluso cuando era portador de la dignidad imperial, ha gobernado siempre como rey de los francos y langobardos. Pensamientos anglosajones de la santidad de la realeza y de la unidad de la potestad mundana y espiritual se suman a ello. Todo está coronado por la idea agustiniana de la *Civitas Dei*. Ser protector y campeón de la fe cristiana y de la Iglesia no es sólo el deber supremo, sino precisamente su esencia. Por primera vez en Carlomagno se perfeccionó la unidad universal de germanismo, herencia de Roma y cristianismo. Se perfeccionó en la conseguida forma del imperio. El Occidente estrechado y unificado comenzó su camino como Reino de Dios.

Ahora queda salvada la época de los disturbios y terminada la época de decadencia. El Occidente, como criatura histórica, llega a

la vez a la mayoría y a la libertad, y llega a esto por su propia fuerza. Con el Basileus de Bizancio, que hasta el momento era el único que pretendía el título de emperador de los romanos, se trata ahora con firme lenguaje, lo mismo cuando se lucha con él por trozos de Italia que cuando se buscan con él arreglo y paz. El imperio de Occidente se presenta como de igual derecho ante el de Oriente, e incluso con el derecho preferente de la juventud. El pensamiento de que el mundo está viejo y corre hacia su fin, desaparece de los ánimos. Fuerza joven en comparación con el imperio romano tardío lo era la germanidad desde el inicio. Pero ante la historia, no vale el concepto biológico de la juventud, sino sólo el moral: sólo, después de que resistió su primera crisis y maduró hasta tener hazañas propias sobre la herencia recibida, actuó la germanidad como fuerza joven y se sintió tal. El imperio romano de Carlos es para aquél que lo coronó, para la época y, en cierto sentido, para él mismo, una repetición y una continuación, es decir, la continuación del imperio de los Augustos, pasando por encima de los siglos en los que en el Oeste no existió ningún emperador. La época y la posteridad lo entendieron así, la teología lo construye así, y, especialmente, desde Roma, existe interés en mantener esta tesis; pero más tarde, el pueblo de la ciudad de Roma, sin embargo, se ha comportado como el sucesor en derecho del populus Romanus, que tiene que proclamar a los emperadores. Mas, para todo el que no pensaba de un modo anticuario o quería derivar de la ficción de la continuidad derechos adecuados, la continuidad era, ante todo, una innovación, la repetición, una innovación. Formado alrededor de su propio núcleo septentrional, crecido de su propia fuerza, el imperio de Occidente ha aceptado la herencia de Roma.

Estrechada en el Occidente, pero en él era universal la Iglesia pontificia. Ella no sólo continuaba el brillo y la gloria de la Ciudad Eterna, no sólo la repetía, sino que la renovaba y rejuvenecía al construir una potencia mundial propia y una autoridad que se llamaban Roma en un sentido nuevo y que se había decidido resueltamente por el Occidente. La victoria de Carlos sobre los lombardos y la concentración del Occidente como imperio en sus manos, evitó

a la Iglesia dividirse en Iglesias nacionales y le devolvió la universalidad por la que siempre habían luchado sus mayores Papas y mensajeros. El nuevo peligro, de que se convirtiera en Iglesia imperial carolingia, se produjo, desde luego, inmediatamente. La naturaleza dominadora de Carlos cuidó de que este peligro no se quedara en una sombra. Su sana piedad se conciliaba bien, desde luego, con una sana voluntad de poderío, también en lo que respecta a la Iglesia. Dominó sin ningún cuidado sobre la Iglesia, por cuyas propiedades y bienestar cuidaba. El sueño de Bonifacio de una Iglesia libre, que a la vez fuera universal, no llegó a cumplirse en la realidad de la Iglesia universal. Carlos organizó por sí mismo obispados y monasterios, nombró obispos y abades, dispuso libremente de bienes eclesiásticos, además, confió a la Iglesia por todas partes, misiones educativas, pero también intervino en todo, y cuidó por su propia mano de la disciplina de los clérigos y del culto divino, se inmiscuyó en querellas dogmáticas, presidió personalmente sínodos. En el sínodo de Francfort, se constituyó a sí mismo, en la cuestión del culto de las imágenes, e incluso de la fe cristiana, en portavoz de la cristiandad occidental, contra la errada ortodoxia bizantina, e incluso contra las indecisiones del Papa.

Ya hemos dicho antes, que el Pontificado, al mantener contra toda potencia temporal, incluso la del emperador, su propia soberanía y universalidad, no era sólo un partido, sino que representaba la causa, esto es, la ley de formación del joven Occidente. Al Reino de Dios, ya al de la teología agustiniana, pero en el fondo, al de la realidad carolingia, pertenecen los dos polos y pertenece la tensión entre ambos. Esta tensión ya está viva en la primera hora, es decir, en la coronación imperial, todavía sin hacerse rígida ni confusa por las luchas ulteriores. El Papa rindió homenaje, según el ceremonial bizantino, al emperador, arrodillándose después de haberlo coronado. Pero era él el que coronaba, y de él partía la decisión para ello. Carlos no hubiera acudido, nos delata Eginhardo, si hubiera sabido lo que iba a ocurrir. Su capital era y siguió siendo Aquisgrán; a su hijo Luis lo coronó allí más tarde él mismo. A partir del Norte, había él unificado el Occidente, desde el Norte había él llegado

al antiguo centro del mundo como a una frontera, y desde el Norte había tomado en sus manos la protección de la Iglesia, del Papa y de su territorio. No como sucesor de los emperadores tomanos, sino como rey de los langobardos dominaba él en Italia. El Papa León III representa ambas cosas: la dignidad de la ciudad imperial y la potestad de las llaves de Pedro, la eternidad terrena y la celeste, para convertir la gracia de Dios ganada por propia mano de Carlos en prestada, y para dar al centro, que era Roma, el equilibrio con el otro centro, y aún la supremacía sobre él. Todas las luchas ulteriores ya están aquí contenidas, pero aquí son todavía pura tensión, pura figura: la figura del Reino de Dios en Occidente.

Con la despreocupación del que tiene la gracia de Dios, divide Carlos su imperio entre sus hijos, lo mismo que cualquier rey de los francos de antes; en el imperio apenas parece pensar. El siglo que sucede a su muerte está lleno de divisiones de herencia, guerras entre hermanos y rebeliones como la época merovingia; es una casualidad sin consecuencias si el imperio, por breve tiempo, viene a dar en una sola mano. Todas las fuerzas particularistas y de rivalidades que viven en el espacio occidental son removidas por las luchas dinásticas y ahora imponen la división: las viejas tribus, las lenguas nacionales en formación, las diferencias de cultura superadas, las familias nobles sujetas. Desde fuera irrumpen los enemigos; magyares, en el Este; normandos, en el Norte; sarracenos, en el Sur. Estos estrechan aun más al Occidente, y en parte, penetran en sus países más centrales. También la Iglesia, con sus triunfos sobre la potestad imperial debilitada, saca sólo ventajas aparentes. Es arrastrada a la decadencia; poco después de que Nicolás I la ha levantado a su validez mayor y a pretensiones aún más elevadas, comienza su obscurum saeculum. Muchas listas de obispos se interrumpen, el Pontificado se hunde en las luchas de los partidos de Roma, la educación y las artes se refugian en los monasterios. La obra de Carlos, tomada en todo su gran conjunto, es, por consiguiente, exclusivamente suya, y muere al morir él. Pero el sentido de su obra perdura e influye en el futuro. La historia del Occidente no recae del todo en la pluralidad de los reinos nacionales. Desde luego, que todavía una vez, y de modo definitivo, se hace pluralidad, es decir, la pluralidad de los pueblos europeos. Pero que en Occidente haya un emperador por encima de todos los reyes, un imperio y una Iglesia católica, este pensamiento ha sobrevivido siglos a aquél en que nació la obra de Carlomagno. Su último y muy abstracto derivado es la idea de que el Occidente es uno y está en conexión; es abstracto, pero no vacío, seco, pero obligatorio, axioma de la conciencia, del honor y de la existencia de Europa.

EL REINO DE DIOS EN LUCHA

En un libro que trata de historia universal ha de ser permitido tomar aquellas épocas en las que no surge una gran figura vital del complejo de fuerzas históricas, sino que ya está lograda y despliega sus riquezas en todas direcciones, sólo como conjunto, a la vez como balance y como pura perspectiva. De esta libertad hacemos uso en relación con los siglos de la alta Edad Media cristiana. En los desórdenes del siglo IX, se agotó el imperio carolingio. El esplendor del Reino de Dios en Occidente es verdad que se oscureció, pero no se apagó. Pasó a través de muchas confusiones al pueblo menos mezclado, más fuerte y cerrado que existía en aquella época de pueblos y lenguas nacientes en Occidente, que se iban separando unos de otros; eso son entonces los alemanes, a pesar de toda la flojedad de su estructura política, a pesar de todas las contraposiciones de estirpes y clases, a pesar de toda la ventaja que en cuanto a unidad nacional y fuerza fueron tomando las demás naciones en los siglos subsiguientes. El Sacro Imperio Romano de la Nación Germánica, encontró, por primera vez, en el siglo XI su nombre, pero sus cimientos estaban echados desde que el duque de los sajones, Enrique, había asegurado su reino germánico mediante hazañas de ordenamiento y defensa, y su historia europea comenzó con Otón el Grande. En la situación confusa y muchas veces más tarde disputada de modo abierto y disimulado entre la herencia, por el derecho de sangre y libre elección de los grandes, pasó de los sajones a los salios y a los Staufen, y estuvo así continuamente en peligro, más siempre comenzando de nuevo y con siempre nuevas fuerzas que se consumían de modo despilfarrador. Se convirtió en cosa del pueblo alemán en un doble sentido: para su gloria y para su amargo destino.

Su pretensión venía, desde el principio, es decir, desde la coronación imperial de Otón el Grande; en él se renueva el imperio de Occidente de Carlomagno. De esta primera pretensión, surge pronto, definitivamente, en el siglo XI, la segunda y más alta: el imperio de los emperadores alemanes es el romano, que de los griegos había pasado a los francos, y de los francos a los alemanes; su soberanía, por ello, abarcaba todo el orbe terráqueo, ahora convertido en cristiano, y conforme a la profecía de Daniel, durará hasta el fin de los días; pero de todos modos, tiene la supremacía sobre todos los reyes y el derecho de protección sobre toda la cristiandad. Hay que dudar, desde luego, si tal pretensión se cumplió en alguna de las explicaciones que fueron dadas de ella, es decir, si el imperio medido sobre la idea de él fué alguna vez realidad. Los demás reyes del Occidente no estaban, en realidad, sometidos al emperador, ni siquiera a él obedientes. No era la regla, sino la rara excepción, que le rindieran homenaje como vasallos. Mucho más frecuentemente, y cada vez más, su fuerza crecía, mientras que la del emperador decaía. Los reyes de Francia, en lucha contra el imperio, reclamaron plenamente la sucesión y la herencia europea de Carlomagno para sí mismos; y el tiempo laboraba por ellos. Inglaterra era, aparte de esto, una pieza autónoma de Occidente, y lo fué cada vez más cuanto más claramente se fué desplegando el modo de ser allí importado, y más se despertó la voluntad de poderío nacional; ya lo hemos dicho: a la vez, una parte del Occidente y su antagonista.

Pero no fué, desde luego, el firme poder dominador lo que dió al imperio su aureola de autoridad universal y lo convirtió en centro del Occidente. Sino que centro del Occidente, aún cuando como estado se hallara entre los estados impotente como una sombra, lo era en cuanto portador de su misión divina, como Sacro Imperio,

como Reino de Dios. Y en tanto se sentía así, no hablaba sólo el lenguaje teológico, que desde Pablo y Agustín se había desarrollado, tampoco disfrazaba, como hoy se diría, objetivos imperialistas con una ideología religiosa, sino que estaba dedicado a su contenido de historia universal y a él se confesaba dedicado.

Ya hemos hablado antes de la "otra transmisión hereditaria" que se realizó desde el pueblo judío a la comunidad cristiana. Esta herencia, a través de Constantino el Grande, se continúa adelante y es transferida por Roma al Occidente. Refiere toda la religión al Reino de Dios, que se ha acercado y está metido en la historia. Es, por consiguiente, también una translatio imperii, y en esto viene a desembocar junto con la hereditariedad de los reinos terrenales. La tremenda fuerza universal en que ambas corrientes hereditarias son juntadas

y transmitidas al Occidente.

Rasgos muy esenciales en la realidad, en el destino y en la conciencia de sí del imperio medieval proceden precisamente de la teología del Reino de Dios. Es decisivo que ya para San Pablo y su grupo, el Reino de Dios está presente como cuerpo místico de Cristo, desde que ha comenzado el nuevo eón de la salvación; por consiguiente, hay en la historia terrenal un destino eterno, la voluntad de Dios se revela en ella como profecía y cumplimiento, y en lugar de la escatología judía aparece la metafísica cristiana de la historia. Igualmente decisivo es que San Agustín proclamara la Civitas Dei como el sentido trascendente de toda la historia de la humanidad, y su realización y su victoria predestinada como sentido inmanente. Pero sólo el imperio medieval de los alemanes se ha lanzado audaz y fielmente con esta fe a una historia llena de Dios, por él causada y entregada a Él, y ha identificado su existencia y su conciencia con aquella fe. El imperio de Carlomagno, por el contrario, da la impresión de un ordenamiento de firme arquitectura y hábilmente administrado de estilo práctico-piadoso, como una economía doméstica de formato europeo. Sólo el imperio de la Nación Germánica, por modestos que fueran sus inicios con Enrique I, hace saltar la chispa de una política de realidades metafísicas, florece en audacias en nombre de Dios, sitúa su honor en objetivos lejanos, y pone en juego su

cuerpo, y el cuerpo mismo del imperio. Esto es lo que tiene de magnífico, y también su fatalidad, y esto lo es a la vez del pueblo alemán. ¡Qué serie de emperadores, desde luego, que no todos grandes como soberanos ni aun como hombres, pero en conjunto una bien calibrada serie de las posibilidades de una existencia regia (sólo que no hallaron su Shakespeare), representada en todos los temperamentos y dotes, en todas las hazañas y debilidades del alma humana, al someterse, de modo responsable, al encargo de Dios! ¡Qué cadena de destinos: muerte temprana en los malogrados, traición de los hijos, hermanos y parientes en el trono, golpes de fortuna que arrastran a la locura, proyectos amplios, que a través de claras derrotas son alcanzados por la fuerza de las cosas mismas!

A los alemanes se les derraman lágrimas cuando beben algún pasaje de estos siglos. Pero el imperio medieval de los alemanes es algo más que una gran época en una historia nacional. Es la realidad política que, digásmoslo tranquilamente, ha tomado de manera vicaria sobre sí la idea del Reino de Dios en Occidente y se ha sacrificado por ella. Su sustancia es la fe de que hay un orden terrestre, que si no afianza la salvación celestial, al menos la prepara. Su honor es que hay una espada temporal que no sólo tiene que proteger la fe cristiana sobre la tierra, sino que ha de realizarla mediante su soberanía y por ello es por la gracia de Dios como la Iglesia única, sirviendo junto con la cual forma el cuerpo de Cristo. En este sentido íntimo es por cierto universal, por mucho que los poderes políticos de Europa disputen entre sí, desde temprano y con éxito. Es universal porque en él-y por primera vez-es aceptada la cristiandad plenamente en la historia y el poder temporal se apoya plenamente en la luz de la gracia. Es universal porque en él se forja la cristiandad occidental.

Las viejas luchas dogmáticas por la esencia de Dios y acerca de la naturaleza del Hijo se reducen a nada. Pero también, todo lo que hicieron la filosofía helénica y el sentido político de Roma, para que del cristianismo se formara un sistema doctrinal y una organización eclesiástica, es vuelto a recibir aún una vez en el espíritu occidental y de él vuelve a renacer. En esto, es realmente el cristianismo grano

de simiente levantada sobre todo lo que hasta ahora ha surgido de él, y el suelo es en verdad fértil. En esto, se hace el cristianismo aún una vez, casi como en su inicio, plenamente vida y experiencia, antorcha de fuego, que coge a toda la humanidad. Se hace fe del alma humana infinita en el Dios infinito, y en esta experiencia absoluta, toda la historia sagrada, ahora comprendida de nuevo, todos los terrores del pecado, todos los milagros de los sacramentos y del misterio de la muerte salvadora, son comprendidos juntos. Los profundos dogmas en los que se formula la cristiandad occidental son sólo el reflejo de la realidad religiosa que surge en estos siglos, a la vez cosecha tardía de un crecimiento excesivo y reflejo de un tremendo incendio. Pero el crecimiento mismo arde en la agitada interioridad del alma occidental, en los espíritus y en el pueblo, en el santo celo de los monjes de Cluny y en muchas solitarias celdas monacales, en decisiones de cruzada y en ocultas contriciones, en hazanas caballerescas en servicio de Dios, en confesiones y en oraciones. Nunco estuvo la historia del cristianismo más cerca de sus orígenes que en ese momento.

O. Spengler ha visto juntas esta ascensión de la cristiandad occidental y la creadora época del mito pagano germánico que está en los mismos siglos. Las leyendas de dioses contenidas en la Edda y la simbólica profundización de las historias de la Pasión cristianas. los grandes ciclos legendarios alemanes y franceses y las leyendas católicas de santos de los siglos x y xI, el mundo de Walhalla y la lucha por el sentido de los sacramentos, Sigfrido y el poema alemán del Heliand (Salvador): sólo ambas cosas juntas, dice él, constituyen el "mito fáustico" que aparece al comienzo de la cultura occidental (según está al comienzo de toda cultura universal un mito de gran estilo). Porque en este momento-prosiguen sus pensamientos-va estaba la cristiandad mágica como mundo de formas terminado, la productividad mítica del Occidente se dividió y no se manifestó unitariamente; "el cristianismo no ha aniquilado un mundo de dioses, sino que ha impedido su formación." Qué figura hubiera tomado el mito occidental independientemente del cristianismo, no cabe suponerlo en modo alguno. Unicamente, la arquitectura gótica apunta a la posibilidad de un mundo de dioses fáusticos de gigantesco élan (La decadencia de Occidente, I, 566).

Se puede comprender que esta construcción de un Occidente absoluto es caduca en el momento en que el esquema de las culturas de mil años y aisladas, la metáfora de su crecimiento vegetal, y, en resumen, todo el dogmatismo de la morfología cultural spengleriana se demuestra insostenible; podríamos incluso creer que el concepto de una cultura que desde el comienzo vino a dar en "pseudomorfosis", y de un mito que fué evitado, son una objeción suplementaria contra una filosofía de la historia que a ellos lleva. Si se mantienen con nosotros las culturas abiertas a la historia universal y se toman constitutivamente conceptos como herencia, renovación, transferencia de imperio, se derrumban tales proposiciones condicionales irreales, ya en general. Se derrumban especialmente en este punto, en que la más fuerte e íntima potencia operativa de la historia de Europa, el Cristianismo, se percibe de modo inmediato en el proceso histórico, y después de los muchos efectos que ya ha realizado, realizó su efecto mayor. En lugar de la cuestión de cómo un curso inmanente podría o debería haber sido, surge (si se quiere) la aceptación de un milagro, pero de un milagro evidente e indubitable, y así se debería mejor decir: surge la experiencia totalmente válida. En los siglos de la alta Edad Media, Occidente y Cristianismo se han empapado mutuamente, de manera que el cristianismo se ha convertido en espíritu y destino de los pueblos occidentales, y el conjunto del Occidente en el corpus Christianorum; la cristiandad misma, empero, no fué por ello retrotraída a su inicio, sino en él renovada. Renovación: esta categoría fundamental de la historia de Occidente tiene aquí validez tan completa que casi lo trasciende a él mismo. Aquí se adquiere una herencia que es abarcada con todas las fibras y se renueva. Pero esta herencia no sólo es abarcada, sino que abarca también. Y no sólo fué renovada, sino que se renovó a sí misma. Pues no era sólo herencia, sino grano de simiente y tea incendiaria.

Por eso es completamente equívoco hablar del mito que se formó en los siglos alrededor del año 1000, y equiparar con ello la cultura occidental a las otras culturas de la historia universal en un

aspecto morfológico. Desde luego, que la fuerza formadora de mitos de esta época es enorme; y en esa medida, es plenamente oportuna la indicación de Spengler de que el mito germánico y la historia bíblica, la leyenda heroica y la hagiográfica han experimentado contemporáneamente su gran formación simbólica. Pero el mito cristiano, que entonces se conformó como un mundo total, completo y en todo tiempo presente, es más que un mito. Surge de la intimidad moral del hombre occidental, y ella lucha a la vez en él por expresión. En la sustancia del hombre se realiza la total decisión por el cristianismo; en ella, acaece su renacimiento como renovación.

Ha sido siempre sentido como simbólico que el concepto central del Evangelio cristiano, la fe y el concepto central de la virtud germánica, la fidelidad, coinciden en la palabra fides y en la cosa misma en una unidad. Pero el proceso moral es mucho más profundo: en él surgen el hombre occidental y la cristiandad occidental como las dos inseparables mitades de una misma decisión. El más desligado sentimiento de libertad y la modestia más humilde, el noble orgullo y la conciencia de ser un pobre pecador, son vividos tan audazmente, que en el más profundo punto del alma, se reducen a unidad. El intranquilo ethos del hombre europeo, se define y declara al servicio de Dios, y experimenta que este servicio, donde la voluntad humana lo apoya, se transforma en otras tantas misiones plenamente terrenas. No sólo entonces lo terreno es santificado, sino que lo santo es también más santificado al entrar en la criatura y tealzarla. El puño que sujeta la espada, el arado y el cincel, avanza siempre en el más allá y coge un trozo de salvación. Monjes que trabajan y luchan, aunque su tarea especial en el mundo es orar, caballeros y reyes que oran, aunque su oficio en la tierra es luchar y dominar; en ninguna parte, excepto en la misma palabra de Jesús, llegó el Reino de Dios más cerca que allí, en ninguna parte todo lo terreno fué tanto parábola y toda parábola como dicha a niños. El Evangelio fué allí no sólo doctrina, no sólo fuente de revelación, sino fuente de vida y objeto de la herencia. La grande e íntima vida en Dios es buscada y hasta mil veces hallada. Francisco de Asís, que

completó tardíamente la Edad Media cristiana y la abre hacia la modernidad, es por ello su más legítimo hijo.

Pero de la piedad sustancial se disparan las imágenes de los santos y los pensamientos en los que se piensa en abundancia derrochadora. Porque el origen de todas las obras es la fe, ningún pensamiento se queda en abstracto. Toda palabra quiere ser tomada al pie de la letra, toda imagen, como realidad. Lo más sabido es sutilizado, lo más difícil se torna fácil, y también lo más hermoso es más que cosa estética. Se inventa un grandioso simbolismo de todas las acciones y situaciones vitales, de toda la Naturaleza y de toda la historia; la palabra símbolo debe de entenderse en esto como que el signo tanto explica como causa el sentido, tanto encubre como revela. Con una audacia de la que sólo es capaz el corazón fiel, lo mismo el pensamiento que el arte plástica, se acercan mucho a la herejía, y pot decirlo paradójicamente, a la falta de fe. La Iglesia tuvo que aplicar toda su sabiduría y paciencia de todas clases para, de la riqueza que se descubría en el hombre occidental, cuando él se hizo cristiano en serio, tomar para sí, al menos, una parte.

Con esto se alcanza un nuevo escalón en la historia de la cultura humana; el armazón de la vida histórica todavía, por una vez, se transforma desde el fondo mismo. Las culturas del primer milenio antes de Cristo lo transformaron al instalar la subjetividad como eterna inquietud y como medida de las cosas. Pero el Cristianismo retrocede más allá de este punto, aparentemente último, de detenerse y saltar. Incorpora al hombre a un proceso que a partir de Dios y a través del hombre, regresa a Dios. Lo arranca del medio del mundo en el que hasta ahora estaba; abre, al que hasta ahora llevaba en sí mismo su medida, a lo eterno e insondable, lo tiende entre la caída del pecado y la salvación. Una cultura que toma en serio al Cristianismo ya no está edificada según la fórmula de "un enigma y su solución", y el hombre ya no es en ella la medida de las cosas, sino que es medido en la cruz, y esta cuenta no es un enigma con solución terrenal, sino que sólo pasa por Dios.

El Cristianismo podía después ser reformado y secularizado. Podía ser transcrito, hasta volverse irreconocible, en ciencia, en experiencia subjetiva, en hazaña de mundo interior. Pero determinaba allí donde una vez había aparecido la ley de la vida y el lugar de las decisiones. En la Edad Media surgió como mundo pleno y completo, como Reino de Dios. No es pura idea o fe del individuo, ni lejana esperanza, sino realidad concreta con toda gravedad y dureza. Es—y con esto volvemos otra vez a los emperadores alemanes—también como poder en el mundo y como orden político del Occidente, realidad concreta. Existe como realidad, como imperio histórico, y de modo más concreto: existe como Reino de Dios en lucha.

Con esto, situamos al imperio medieval en la conexión causal de su historia, de la cual, durante un momento lo hemos hecho surgir como una figura. Que en todos los sentidos posibles de la palabra es Reino de Dios en lucha—hacia fuera y hacia dentro en relación con las potencias políticas del Occidente y hasta en sí mismo-, es en realidad la fórmula de la inaudita dinamicidad de su historia, de su heroísmo, de sus intermitentes alturas de poder, de su catástrofe siempre amenazadora y pronto iniciada. Sus épocas de brillo, son situaciones de luchas victoriosas o afortunadas; sus épocas de decadencia, son derrotas o golpes contrarios de fortuna. Se puede sentir como una paradoja, pero es realidad que este imperio, que sabe que está anclado en Dios mismo y en Su orden del mundo, está a la vez sometido a la conexión de efectos de todas las fuerzas terrenales y hasta de todas las casualidades: es caduco cuando sus emperadores mueren jóvenes, deleznable cuando en su interior aparece la infidelidad, amenazado cuando se consolidan en Europa otras fuerzas, y por fin, hasta el campo de batalla y el botín de éstas. Sólo, después que el imperio quedó reducido a su viejo nombre y a un privilegio de pura dignidad, se convirtió en una constante regular en el juego de las potencias. Mientras fué realmente imperio, estaba entregado a las alternativas de la historia. Los estados que son puramente de este mundo no conocen esta dialéctica. Pero el Reino de Dios existe en ella. Es a la vez, completamente humano, o dicho teológicamente: del todo criatura.

La conexión causal de la historia medieval es tan varia y cambian-

te, que en una simple ojeada-y este epítome lo hemos prometido ya al comienzo de esta sección—no puede examinarse del todo. Extractemos por consiguiente de él algunas series causales. Pero no es muy difícil exponer estas líneas de tal manera que, desde el comienzo al fin de la Edad Media, y hasta más allá de ella, en las dos direcciones, se entrelazan como propias cadenas de acontecimientos, y además, de modo significativo, implicadas en la historia de todo el Occidente, de manera que en cada una de ellas está contenido el todo. Como primer tema elegimos la historia de los normandos. En este tema, está a primera vista claro que es total en el sentido indicado, es decir, un aspecto de la historia de todo el Occidente, y hasta mucho más allá de las fronteras del imperio medieval. Pues se plantea como mundo vikingo, por consiguiente, como migración germánica septentrional, y culmina en estados que constituyen decisivamente el orden conjunto de Europa, la amplían duraderamente e incluso la revolucionan a fondo. Pero, entre tanto, atrae hacia sí todos los temas de la historia medieval; el contragolpe del Occidente apretado hacia el Sur y el Este, la oposición a Bizancio, la lucha de la espada cristiana por la Tierra Santa, la ascensión del Papado en la lucha contra los emperadores.

La migración de los germanos del Norte es en el tiempo la más tardía, en la duración la más infatigable, en los caminos y objetivos la más complicada y lejana, y en el espíritu la más audaz de todas. No es el caso típico, pero sí el extremo de la migración y del germanismo en absoluto: navegación de altura de catervas guerreras bajo jefes electos, sin patria ni atrás ni adelante, puras en su objetivo de aventura y botín. Durante siglos, el espacio nórdico expulsa de sí tales grupos perdidos. Cada consolidación de un orden soberano en casa nutre el proceso aventurero, pero también donde en los territorios conquistados se forman ordenaciones estatales, los libres y los revoltosos son empujados más allá, de manera que el Occidente, en todo su contorno, está rodeado de hogares y focos accesorios de vikingos.

Instrumento y arma de las navegaciones que mantienen en terror a Europa desde los tiempos carolingios, es el barco esbelto y de elevada curvatura, que es igualmente bueno para los ríos y para la alta mar y que también puede ser sacado a tierra, espléndidamente equipado para navegar, y en las manos de su piloto en grado extraordinario. Sobre estos corceles de las olas, recorrieron los vikingos, en el siglo IX y X, todas las costas, desde el Mar Glacial hasta Africa, desde el Mar Caspio a Groenlandia y Norteamérica: quizá, los hombres más audaces en la historia universal, y a la vez los primeros europeos, en el sentido de que para ellos toda esta parte del mundo—no sólo en la angostura en la que estaba comprimida, sino en toda la amplitud que había de tener un día—les fué conocida desde los caminos marítimos. Que el gran camino oriental a través de los ríos de Rusia, el Mar Negro y el Bósforo se enlaza con el occidental en España a través del Mediterráneo, les estuvo a ellos plenamente presente.

En tres direcciones empujan las energías germánicas del Norte, y en todas ellas se imponen hasta el fin, desde luego, que sin conexión de unidad y sin plan estratégico; sólo, a posteriori, provoca el trazado de sus viajes en una carta, la apariencia de que se hubiera calculado todo el espacio y se debiera abarcar Europa todo alrededor. En el Norte, se establecen, desde fines del siglo VIII, en las Islas Británicas; hacia 860, se alcanza Islandia; en el siglo siguiente, Groenlandia y América. Hacia el Oeste, devastan las costas de Francia. desde Carlomagno, y cuanto más débil se vuelve el imperio, más profundamente penetran tierra adentro. Poco después de la mitad del siglo x, penetran, por primera vez desde el Oeste, en el Mediterráneo; Provenza y Toscana tuvieron que recibir sus huellas, Roma tembló ante ellos. Hacia el mismo tiempo en el Este, los normandos de Suecia alcanzaron el Mar Negro y se atrevieron a un primer ataque contra Constantinopla; una generación después se encuentran en el Mar Caspio y en Persia.

Pero mucho más importante que estas audaces incursiones, que dejaban tras de sí monasterios saqueados y ciudades abrasadas, se tornan los establecimientos sedentarios de los normandos en el siglo x. Una tensión dominadora, completamente nueva en su estilo se extiende a partir de estos estados ducales por amplias zonas del

mundo europeo; de este modo, surgen campos de fuerza con alta tensión política en las zonas marginales del Occidente. De las creaciones estatales de los rus y de su influencia en la conformación del Este, ya hemos hablado en otra ocasión. En el Oeste, Irlanda, grandes zonas de Escocia e Inglaterra y las islas hasta Islandia, ya a fines del siglo IX, son ocupadas por emigraciones normandas. Desde la fundación estatal del duque Rollón (911), Normandía se convierte en punto de concentración e irradiación de las fuerzas normandas. Pero el tema de dimensión universal en la historia es, en este espacio, la lucha por Inglaterra, en la que anglosajones, vikingos daneses y vikingos noruegos, se encarnizan unos contra otros en un delirio de sangre. Guillermo de Normandía puso fin a ella con su victoria en Hastings (1066).

A partir de Normandía, y con su excedente de hijos inquietos y sin tierra, se fundan los señoríos de las ciudades de la Baja Italia. Aversa en la zona de poder lombardo; Melfi en la de griego, son los primeros puntos de cristalización; al principio, no son estados, sino refugios de caballerescos y ladrones vagabundos y de soldadesca que cambia de señor; pero tres generaciones de duques grandes y grandes reyes, de Roberto Guiscardo a Roger II, levantaron sobre aquellos puntos de apoyo el reino normando de Sicilia, han reconquistado definitivamente esta parte meridional del Occidente, de la Roma oriental y de los sarracenos, y, además, crearon el primer estado que sobrevoló todo modo de ser medieval, con tanta audacia como los vikingos sus antepasados superaron las angosturas de la Europa carolingia y otónica.

Donde los normandos proceden a establecerse firmemente y a ordenar un estado, aceptan también el Cristianismo; Islandia forma la única excepción. Los piratas, ante cuyos barcos dragones los cristianos huyen con sus reliquias como un rebaño asustado, se convierten en campeones de la cruz. El Reino de Dios en Occidente se gana a sus mayores enemigos, se los incorpora, los transforma, sin romper su impulso luchador, en caballeros cristianos y gana con ello la fuerza agresiva sin la que no hubiera podido imaginarse su expansión hacia el Sur y hacia el Este. Bajo la bandera sagrada del

Papa, ganó Guillermo el Conquistador la supremacía sobre Inglaterra. Bajo la bandera del Arcángel San Miguel, desembarcaron las primeras compañías de normandos en la costa de Salerno. Bohemundo de Tarento es luego la verdadera cabeza de la primera cruzada, y su principado de Antioquía, la verdadera base del señorío cristiano en Tierra Santa, y los normandos en absoluto (según el dicho de Ranke), el nervio de la resistencia contra el Islam.

Entonces, surgió-lo que no sorprende en la naturaleza que aportaron-la especie más terca, activa y eficaz de Cristianismo que antes del tiempo de los puritanos había nunca estado al servicio de Dos. De manera notable vino a coincidir con el piadoso espíritu de lucha de Cluny, y este enlace en la historia universal se realizó tanto en Normandía como en la Italia del Sur. Y se comportó con una fría y calculadora política de fuerza, lo mismo contra el Pontificado que en pro de éste. El punto crítico y decisivo en la historia del poder normando de Italia-y además, muy importante, en la historia de la Iglesia de los Papas-apareció cuando los normandos sitiaron al ejército pontificio junto a Civitate e hicieron prisionero a León IX (1053). A partir de ese momento, se convierten en campeones del Pontificado y logran que las cuentas les salgan perfectamente: su señorío usurpado pasa a ser legitimado y hasta santificado, su lucha por Sicilia se convierte en cruzada, su política de violencia en todo el Mediterráneo en servicio a la cristiandad.

Sicilia se convierte en núcleo del estado normando, en patria de origen de su racionalismo moderno y en base para su política universal. En este punto de sutura de tres mundos, heredan los duques, que desde 1130, llevan el título por gracia del Papa, pero que, en realidad, por su propia fuerza se llaman Reyes, todos los problemas y todas las oportunidades de una gran política mediterránea. El desgarramiento del orbe romano que había acontecido por obra del Islam, parece revisado; toda la anchura del Mediterráneo, desde España a la costa de Siria, es verdad que todavía no está reunida en una sola mano, pero sí es objeto de la tensión de una voluntad política, voluntad, desde luego, muy inquieta, violenta, sin paz. Ningún músico podría inventar más genialmente la inversión de un

tema que, como en la fuga de la historia de Occidente, fué invertido el tema "paso hacia el Norte." El Norte lanza en amplio arco hacia el Sur, donde había comenzado la lucha de Roma por el dominio del mundo y por la pax Romana, su punto de apoyo y con un puñado de audaces normandos juega, en rápida tirada de dados (pues en se senta años pasa todo), todavía por una vez la idea de la unidad del Mediterráneo.

Pero por rápidamente que sucumbe el poderío normando y hasta se pierde su sangre, su logro se mantiene para el Occidente como irrupción afortunada en la zona de mezcla de las potencias extrañas a Europa. Y se mantiene—es verdad que no con existencia material, sino como influencia continua, paradigmática e impulsora-el tipo del estado normando. Sicilia fué conquistada en lucha con el infiel. Allí no había barones ni poderes particulares. Allí, por primera vez, y desde allí, también en Apulia y en Calabria, se impone el estado unitario centralista. Y allí se cruzan tradiciones de dominio y administración árabes con bizantinas y romanas clásicas. Todos estos elementos fueron magistralmente utilizados, pero lo decisivo fué la capacidad innata en los normandos para dominar realidades, regir hombres y ordenar fríamente relaciones. En aquel lugar, surgió el estado europeo moderno, o por lo menos, se anticipó; racional hasta la médula de los huesos, completamente sin prejuicios en la persecución de sus intereses de fuerza, interesado en la riqueza y utilizándola políticamente, tolerante de soberano modo, rígidamente concentrado en la persona del Príncipe, plenamente de este mundo, sin necesidad de legitimación fuera de la propia fuerza. Varios entre tales estados principescos soberanos y el corpus Christianorum del Reino de Dios en Occidente han pasado, pero éste amenaza con hacerlo saltar. Las potencias universales-el Imperio, la Curia y Bizancio-se percataron de ello al unirse en alianza contra Roger II. De manera tan dialéctica están los normandos ensamblados con la historia del Reino de Dios del Occidente. Los luchadores por la cristiandad, por el Pontificado renovado y por un Occidente ampliado, son enemigos del imperio no sólo en el sentido de la constelación política de fuerzas, sino según su mismo principio; su estado es el preludio de un mundo moderno en

el que ya no hay un Reino de Dios y en el que la razón de Estado es la norma suprema. Roger intentó encubrir su política contra las potencias universales con alianzas con Francia y la oposición güelfa. En la gran lucha que Federico Barbarroja emprende en Italia por el poder imperial, los normandos están, naturalmente, junto con las ciudades lombardas en las filas de los enemigos del imperio.

Mientras que el tema de los normandos se ejecuta en todos los sentidos de la palabra en los bordes del imperio, y a partir de estos influye enérgicamente en el medio, el segundo tema que escogemos está en el centro del mismo imperio, y en su ley de formación y en la marcha de su destino. Tanto más reducida tiene que ser la selección, y tanto más pobre la abstracción que hacemos en relación con aquél.

Que el Reino de Dios en el Occidente sólo existe en lucha, no significa sólo que tiene que defenderse contra los enemigos y ampliarse desde la estrechez, sino que está luchando en sí mismo: tensión entre dos polos, que se consideran ambos a sí mismos como por la gracia de Dios y por eso no pueden conciliarse en un acuerdo racional. Esta estructura está tomada del Reino franco. Pero en los siglos de los emperadores alemanes, se convierte en contenido evidente de la historia de Occidente. Se convierte en lucha real, grandiosa y en el verdadero sentido mortal, a saber, lucha mortal para el imperio mismo.

La lucha de los emperadores y de los Papas es verdad que sucede por la posesión de Italia y de sus riquezas, también por los bienes eclesiásticos, por la soberanía sobre hombres, por un aumento en poder temporal. Pero propiamente y en último término, se trata del sentido mismo del Reino de Dios. La oposición al césaro-papismo oriental es plena. El emperador de Bizancio es señor del mundo y vicario de Cristo en una pieza, aun cuando su imperio está reducido por los bárbaros victoriosos al distrito de la capital. Toda la sustancia ha sido allí tomada de modo empeñadamente uno en el centro y opera en el acontecer histórico como fuerza conservadora. Pero a la cristiandad occidental le corresponde, desde el principio, la Iglesia libre, al reino alemán la sede en el Norte pero también la intran-

quilidad por el Sur, y al Reino de Dios en Occidente la tensión entre el estado cristiano y la Iglesia universal. La doctrina de las dos espadas, siempre renovada a partir de Alcuino, quiere comprender a las dos potencias como los dos ministerios de la monarquía universal de Cristo. Pero esta doctrina es inquieta en sí misma, apta para muchas interpretaciones y llena de consecuencias dispares. Todas las explicaciones y consecuencias—desde el dominio universal del Papa, que sólo se sirve de la espada material, hasta el imperio de Dios, que también es señor de la Iglesia—han sido pensadas juntas y combatidas la una contra la otra.

La lucha por ellas constituye el drama de la historia medieval. Es trágico en un auténtico sentido, es decir, desde su inicio hasta su amargo fin, consiste en la cosa misma. Los dos poderes están como los dos polos de una tensión, unidos entre sí; sólo cuando los dos tienen poder, vive el Reino de Dios. Pero en ambos vive, precisamente cuando son fuertes, el impulso a la sublimación, el afán de superarse; pues una misión divina, apenas halla en el infinito su medida. Pero si se subliman rompen la común tensión. Enredan a la Iglesia en lo mundano o realzan el poder humano a lo divino. De una manera u otra se pasan por un pelo a ser anticristo, y de anticristo se motejan mutuamente en la pelea. El pueblo medieval en toda su amplitud, desde el teólogo universal hasta el creyente ingenuo, desde el alto vasallo al hombre campesino, se encuentra situado ante la decisión de quién de los dos que se maldicen el uno al otro como anticristo, es el enemigo de Dios y quién es el ungido de Dios. La lengua apocalíptica de la época indica sólo de lejos cuán profundamente, en la época de Enrique IV y Gregorio VII, y de nuevo en los días de Federico II, cuando las dos cabezas de la cristiandad estaban disociadas, se hallaban agitados los espíritus; las cuestiones sobre el sentido del Reino de Dios y sobre su verdadero orden, estaban en dimensiones gigantescas planteadas ante la conciencia de cualquier cristiano. La unidad del poder espiritual y temporal que en Oriente estaba dada sustancialmente y era por ello precisamente el contenido del imperio, significa en el Occidente el crimen por

excelencia, el cisma a través de las cosas y de los hombres, la rebelión ante el Juicio final.

La alianza de Imperio e Iglesia que había fundado Otón el Grande era, si bien tuvo que ser realizada a través de duras luchas, de sano valor positivo, quizá un poco profana, pero completamente adecuada a los intereses de las dos partes. La política realista que empujaba hacia Italia, el cuidado del orden en Alemania y el deber señorial de proteger a la Iglesia, se hallaban ventajosamente reunidos en aquella decisión. En la misma plenitud del siglo XI, en manos de Enrique III, el imperio, compuesto de Alemania, Italia y Borgoña, no sólo en sus pretensiones, sino en la realidad, era el centro del Occidente cristiano, poderoso hasta en su borde oriental y meridional. Es verdad que no era imperio romano en el sentido del sueño de Otón III (y este joven, que se derramó en el amor a Roma y en el odio contra Roma, es casi sólo a su vez un sueño de la historia), sino que era imperio romano porque desde su Norte se refería a Roma como cabeza de la Iglesia, e incluso a Roma como cabeza del mundo en absoluto: como protector en un sentido, como heredero en otro.

Con todo, el celo de devolver a la Iglesia su libertad, su pureza evangélica, su poder sobre las almas y también su potencia sobre los teyes y emperadores ("devolver" se decía invocando las falsificaciones del siglo IX), estuvo actuando mucho tiempo. El gran abad Odilón de Cluny, al que se llamaba arcángel de los monjes, llega con su larga vida (962-1048) todavía a los años en que el Emperador Enrique uno tras otro instauró en el poder a cuatro papas alemanes. Fundada al mismo tiempo que el Reino de Alemania, la ciudad monacal de Cluny, en el siglo x y xI—cuando ya Roma era la cabeza—se había convertido en corazón de la cristiandad occidental: cubierta de murallas como un corazón, radiante, exigente e incondicionada como un corazón. Y tanto más queda Roma bajo la potestad de los emperadores, tanto más inflamadas son las protestas y tanto más duras las exigencias de los cluniacenses: hay que purificar a la Iglesia de toda simonía, a la elección de pontífice de toda influencia mundana, por consiguiente, también de la imperial, los bienes de la Iglesia son sagrados, y, por consiguiente, intangibles, el Espíritu

Santo es el alma del Reino de Dios, y, por consiguiente, el poder monárquico sólo su cuerpo.

Desde Enrique II, los reyes alemanes han intentado introducir el movimiento renovador en la Iglesia del imperio, y Enrique III erigió sobre el trono a su primo (León IX) como pontificado reformista. Precisamente, una generación después, se hallaba Enrique IV, con una Alemania rebelada a su espalda, descalzo en la nieve en Canosa. Con esto, se libró de la excomunión, pero el derecho del Pontificado realzado a excomulgar reyes lo reconoció con su penitencia. Por primera vez una persona incondicionalmente entregada a las ideas cluniacenses deducía la ilimitada potestad de juzgar del Pontificado, su soberanía sobre todo el Occidente, y su jefatura en la lucha contra los infieles, e impuso estas consecuencias contra el imperio, donde si no victoriosamente, al menos de un modo destructor. Por primera vez estaban desgarrados los espíritus entre un Papa que provocaba a la infidelidad contra el Rey, y un rey que expulsaba al Papa de la silla apostólica. Y desgarrado estaba el mismo Reino de Dios. Los dos grandes servicios con los que administraba al conjunto de la cristiandad podían santificarse sólo juntos; si se ponían a maldecirse mutuamente, todo, según ya lo sintió la misma época aquella, quedaba duplicado.

El imperio de Barbarroja es ya una restauración, la obra de una gran voluntad y casi un "a pesar de todo". Cuando emprendió él la reconstrucción, trozo a trozo, del desmantelado señorío imperial, y lo condujo, a través de muchas derrotas, a una segunda cumbre que ha quedado indeleble en la memoria de la posteridad, renovó un imperio, que según el juicio de Otón de Freising, ya estaba envejecido, y quizá jubilado; se podría decir que lo renovó en condiciones muy modernas de lucha de poder, por curioso que este predicado suene en relación con un emperador que está rodeado de la nobleza de lo medieval como una aureola de santo terrenal. ¿Pero quién estaba contra él? La alianza de todas aquellas potencias que querían ser soberanas, es decir, poder sin el imperio, desde las ciudades lombardas y el reino de Sicilia, hasta el rey de Francia, todas unidas y guiadas por un Pontificado que ya había liberado completamente la

idea de la Iglesia dominadora de la del imperio; el emperador Manuel de Bizancio entró con amplios planes en la coalición occidental contra los Staufen. La concepción de estos enemigos del emperador es positiva en su negatividad, y si el futuro puede legitimar es hasta legítima: es la figura antiimperial del continente europeo, el Occidente de los estados soberanos. Contra ellos, había que revalidar al Imperio como potencia efectiva en Italia y, en general, en el juego de fuerzas de Europa. La lucha de Barbarroja con las ciudades, con el Papa y con Enrique el León, sus planes sobre Sicilia y su cruzada, no pretenden otra cosa que esto. El misterio de la grande-2a de este emperador consiste en que el Reino de Dios del Occidente, en el que él creía, estaba decidido a imponerlo con estrategia y diplomacia declaradamente realista. Lo que Anselmo de Cantorbery dice del conocimiento, que surge de la fe, sólo desde ella puede proceder y es por ella posible—credo ut intelligam—, lo dice aquí uno de la acción política, y no sólo lo dice, sino que lo cree así y renueva el imperio.

La victoria estaba cerca; Enrique VI la dejó irse cuando Barbarroja halló la muerte en la lejanía. Pero es como si los elementos que estaban unidos en el alma creyente del padre entraran en discordia en la dura e inquieta alma de su hijo, ya por de pronto en los duros tiempos. La herencia de Sicilia es reconocida como núcleo de una monarquía absoluta de la casa de Staufen y como punto de arranque para una política universal absoluta. Por todo el orbe romano, vuelan los proyectos, y pronto, en seguida, los éxitos; con ellos, se enlaza el plan tercamente perseguido de la monarquía hereditaria. Allí se convierte por primera vez el imperio en imperialismo; allí, en la breve cúspide de su poder efectivo, el imperio alemán rompe en espíritu y en derecho con las obligaciones y la estructura del Reino de Dios. En el decenio siguiente, Inocencio III, a la vez febril y afanoso de poder, trabaja por la hegemonía universal del Pontificado, y si no la alcanza, al menos perfecciona la Iglesia pontifical absoluta como una corporación de derecho propio y como ordenación jerárquica del clero, desligada del estado y de los laicos, armada con

la nueva tropa de choque de las órdenes mendicantes.

Que el Pontificado derivara de la donación de Constantino la pretensión a la tenencia de las dos espadas es el símbolo de que el Reino de Dios en el Occidente ha venido a dar en una dualidad de imperios en lucha. Del lado imperial representa Federico II el estado apocalíptico del Occidente y los orienta hacia el resultado positivo de una genial hazaña y existencia. Para los enemigos es el Anticristo, para los amigos el emperador final de la profecía cristiana o el César universal de una nueva época, para sí mismo era el Rey Mesías y el Hombre pura y simplemente. Su obra es el estado de la época moderna, preludiado en un acto de vidente con todas sus fuerzas, desmesuras y fatalidades. Cuando Federico, en situación de excomulgado, tomó la cruz y conquistó Jerusalén, fué casi como si un infiel se apoderara de los sacramentos como grado supremo de fuerza. La tragedia de Tagliacozzo, en la que termina la casa de Staufen (1268), y la tragedia de Agnani, que puso al Pontificado en cautividad en manos del rey de Francia (1303), sólo están separadas por una generación.

La lucha por el trono, durante quince años, que precedió a la elección de Federico II, estuvo perjudicialmente complicada con la guerra entre Francia e Inglaterra y convirtió al imperio en campo de intervención de las potencias europeas. El gran Staufen mismo ha llamado en la cumbre de su carrera contra los rebeldes, o como él dice, contra las ciudades lombardas heréticas, a los príncipes absolutos de Europa. La tragedia de este Anticristo y primer hombre de la Edad Moderna, acaece, por consiguiente, en el claroscuro de un Occidente que se divide en el inquieto juego de fuerzas de estados soberanos, e incluso se llega a dividir del todo. Pero esta disolución del Occidente en pueblos y soberanías comienza mucho antes. Y así la historia del Reino de Dios occidental es desde el comienzo íntima, y si hubiera llegado a su fin hubiera sido hasta su destino predeterminado. Este es el tercer tema que escogemos de entre el panorama de la historia medieval.

En todo el Norte, Oriente y Sudeste del Imperio se hallan príncipes y reyes de derecho propio, pueblos con origen propio y destino migratorio, Iglesias con directa relación con Roma, con excepción

de los Premysl bohemios, cuya sólida y duradera incorporación al Imperio ocurrió pronto; todo el resto sigue siendo espacio fronterizo disputado o se constituye como estado fuera del Imperio. En el Oeste, los Capetos durante un siglo, lucharon con los grandes vasallos por la supremacía feudal y por la hereditariedad de la corona. Su reino es todavía impotente, su estado sin peso en Europa, cuando los emperadores sajones ya hace mucho que han dominado a los duques, han conquistado Italia y llevan en sus sienes la corona imperial del Occidente. Pero mientras la alta misión del Imperio desgasta la fuerza y la concordia del pueblo alemán, los reyes de Francia fortifican su superior jurisdicción y reunen a sus caballeros alrededor de las banderas de la nación. Con la creciente unidad y fuerza crece el orgullo. Ya frente a la renovación del Imperio por los Staufen se alza desde Saint Denis la pretensión de que la herencia de Carlomagno es guardada en Francia.

Más pronto aún, y en conjunto con mayor firmeza, asciende Inglaterra a ser gran potencia. Enrique II, bajo el que el dominio angevino se extiende desde Escocia hasta los Pirineos y abarca media Francia, es contemporáneo de Barbarroja; la Carta Magna, fecha clásica de la historia de Inglaterra, es contemporánea de la coronación de Federico II. Por las propiedades continentales de los normandos y los Anjou, por la lengua y cultura de las capas dominantes, por la siempre renovada guerra entre Francia e Inglaterra, los dos estados de Europa occidental, al subir al rango de grandes potencias, están estrechamente enlazados entre sí. Con todo, las alternativas de esta guerra conmueven además la historia de todo el Occidente e imprimen en ella sello mayor que la mayoría de las cosas que en el Imperio acaecen.

Además, las ciudades y señoríos italianos, con su cambiante poder y su marcado valor como posición estratégica; además la Iglesia pontificia, que transforma sus pretensiones al dominio universal en una política realista que actúa por todas partes y que penetra igualmente a través de todas las soberanías; además, en el Imperio los poderes territoriales, que no son, es verdad, los primeros en crear el interregno, pero que *a posteriori* lo han fomentado y han confirma-

do según el derecho imperial a Federico II: la plenitud de las fuerzas políticas parciales en el espacio europeo es tan grande, que infinitas combinaciones resultan posibles y que contra todo orden unitario, ante todo, por consiguiente, contra el Imperio, casi forzosamente surge una combinación contraria. También el Imperio mismo se transforma en este sentido y se convierte de una ordenación del todo en una figura en el juego de las potencias. En la conciencia de la época se dibuja claramente esta Europa del futuro. Se forma una teoría política y hasta una teología del nuevo desorden. Escritos polémicos contra el universalismo del Imperio y contra un pontificado de universal poder existían desde hacía mucho tiempo. Pero desde Felipe el Hermoso existe la tesis de que la soberanía del Estado es absoluta y, por consiguiente, el Imperio es una vana pretensión, existe un liberalismo con todas las consecuencias: la Iglesia no tiene ninguna potestas directa in temporalibus, el concilio está más alto que el Papa, el Estado por encima de la Iglesia, el hombre más alto que el Estado, la razón pensante más alta que la tradición. París, centro de la ciencia occidental, se convierte también en centro de estos pensamientos. La soberanía por la que luchan los reyes de Francia es el modelo en que se concentran los pensamientos, y los juristas del rey, que se forman en París, Montpellier y Orleans, son los milites legum que por ellos luchan.

El destino del pueblo alemán está desde Otón el Grande encadenado al Imperio. Esta cadena no se afloja, sino que se traba más fuertemente en las crisis del Imperio y en su decadencia; es justo y evidente que no se puede desligar de su destino. Lo que la decisión que lo hizo pueblo imperial le ha costado al pueblo alemán en víctimas ensangrentadas, en ocasiones perdidas, en fuerzas desperdiciadas, se ha calculado casi más veces que lo que le ha aportado de brillo, de grandeza efectiva, de profundidad de pensamientos y sentimiento. Al fin no llega nunca tal cuenta; un destino tampoco se puede calcular.

Pero las destrucciones que al fin del camino del destino se han grabado como surcos, surgen a la luz del día como la ganancia que ha

sido cosechada en la plenitud. El centro del Occidente se convierte en su repetición en copia reducida, deformada; la elección del emperador pasa, de ser una aclamación preñada de destino, a un privilegio de los príncipes electores, primero, con la aprobación de la Curia, después, sin ésta; el Imperio pasa a ser, de potencia ordenadora, activa y directora, a superestructura sobreañadida a las soberanías territoriales. Mientras que los demás pueblos de Europa se forman en sendas unidades, es decir, como estados, y se reparten políticamente el Occidente, el pueblo alemán se da forma de Estado también, es cierto, pero se divide de tal modo a sí mismo. Se da forma-en parte, sobre fronteras viejas y fundamentadas; en parte, con límites internos muy caprichosos—como pluralidad, y esto quiere decir, en discordia, en ligas y contraligas, bajo la intervención de potencias extrañas. El Imperio en su plenitud fué Estado, si se llama Estado la tensión política que no entrega la totalidad de un pueblo a tareas universales, sino que lo pone en forma para sus propios fines. Pero cuando el Imperio sucumbió no se encogió hasta ser un Estado (lo que hubiera podido imaginarse con otro curso de las cosas), no se retrotajo a su carácter estatal. Sino que palideció y se evaporó. El carácter estatal había hallado en los territorios sus portadores no santos.

La Europa que se deshace en estados soberanos y la ya definitivamente dividida, se dispara desde la angostura en que el Occidente comenzó hacia la amplitud. La misión encomendada, la caballería de Tierra Santa, los recuerdos y necesidades imperiales del Imperio romano, los tesoros del Oriente, los intereses de las ciudades italianas: todos estos impulsos, tan confundidos como sólo pueden estarlo en el alma de marinos normandos y de caballeros cristianos, indican la orientación. La lucha de poder de los estados europeos partió bajo la cruz. Se continuó en los mismos ejércitos cruzados y en sus nada unánimes planes, y revivió múltiplemente en las fundaciones señoriales sobre suelo islámico y bizantino. Completamente en silencio, en modo alguno como travesía heroica por Dios, sino como hazaña de la fuerza del pueblo campesino, de la Orden colonizadora, del espíritu ciudadano de empresa y de la colonización por los príncipes

territoriales, volvieron a reconquistar los alemanes, a partir del siglo XIII, su parte oriental, es decir, muy bien dos tercios del antiguo suelo nacional hacia el Este, la mayoría de las veces por medios pacíficos: un audaz paralelo de la colonización agrícola en el interior.

Este movimiento, en el que se han formado las fuerzas de la historia de Alemania, está completamente llevado por las potencias particulares. El Imperio no es en él activo, ni mucho menos guía; ni por una vez presta ayuda o cobertura en caso de peligro.

¿Es absolutamente pasado, un recuerdo, una sombra entre los vivos o un puro pretexto del egoísmo? En los siglos que siguen a la caída de los Staufen hay una multitud de testimonios grandes y pequeños, claros e inconscientes de que el Imperio no puede ser concebido fuera de la conciencia de la época, no sólo en Alemania, y de que se vió que brillaba de nuevo en las hazañas de algunos emperadores, por cambiadas que pudieran estar las condiciones en que se hicieron. El pensamiento no pudo resolver la pregunta de qué era el Imperio; ya no podía comprender la indeterminación lógica y la dialéctica metafísica de su ser. Proporcionaba construcciones jurídicas del buen derecho viejo, a las que ya no correspondía realidad ninguna, demostraciones teológicas de su santidad y necesidad, que reflejaban la tradición en el presente, imágenes luminosas de su grandeza, de las cuales resultaba edificación, pero no fuerza de lucha.

El gran espíritu de la crisis del medioevo, Dante, maldijo a Alberto de Austria porque en su egoísta política doméstica abandonó Italia, el jardín del Imperio, y trasladó a Enrique VII, de quien esperaba la renovación del Imperio, todas las profecías de Virgilio y Jeremías. Sólo, que dueño del simbolismo de la gran Edad Media, su poema se convirtió en una sentencia contra güelfos y falsos gibelinos, un juicio sobre Papas y curiales políticos, contra reyes de Francia y filósofos averroístas.

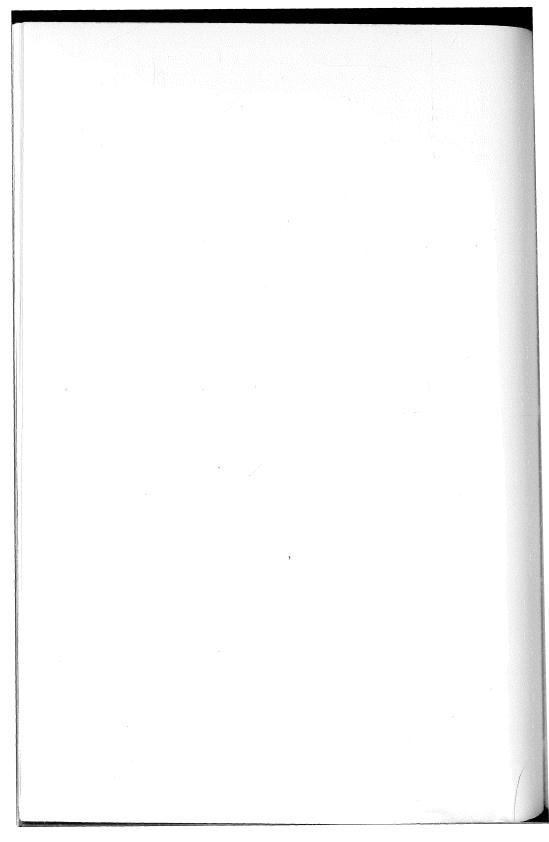
Cree en el Imperio lo mismo que cree en Dios. En el mismo sentido cree en la pobre Santa Iglesia, a pesar de su corrupción temporal. Ante esta fe la historia universal se ordena como Divina Comedia, y los desertores del presente están ya en el *Inferno*. Porque la hu-

manidad es una en Dios y porque su felicidad está necesitada de la paz del mundo, debe de existir un emperador, del que procede la justicia como fuerza formadora. Pues sólo quien domina, sobre todo, tiene una soberanía que es servicio. En la hora en que el Imperio se volvió débil, el poeta estaba seguro de todo, de que ni había pasado ni pasaría, sino que existe y ha de existir: porque es eterno.

THE STATE OF THE S

and the second second of the second

EL REINO DE LA RAZON



EL MUNDO GOTICO

El reino de la razón comienza en medio del Reino de Dios, pues no es otro distinto de éste, sino algo erigido de modo constructivo en él, como si se hubiera incorporado un audaz y afanoso andamiaje de pensamientos a la fe; se concentra en el mismo Reino de Dios la razón, en él se extiende y, a la vez, se estira. No está todavía por su voluntad en peligro de humanizar la vida y de mundanizar lo sagrado, sino más bien empeñada en demostrar las verdades cristianas y en fundamentar sus ordenamientos. Que la razón es capaz si no de ver a Dios de pensarlo, no es en absoluto una tesis occidental. Ninguna otra cultura ha abandonado tanto sus dioses a la razón como en ella acaece. Por otra parte, la Cristiandad occidental no es imaginable sin esta fe en la razón, y la ciencia occidental tampoco sin este origen en la teología.

Una vez hubo atrevimiento semejante: cuando el platonismo más tardío desarrolló las verdades de salvación cristianas como sistema filosófico y las convirtió así en pensables para la cultura antigua. Pero comparado con Orígenes y con toda la patrística, ¡qué profundización de la intención en Occidente y qué carácter primitivo en la facultad de pensar! Mientras que allí una forma de pensamiento ya formada se apoderó de las nuevas verdades, aquí surge un mundo de conceptos nuevos, que son espontáneamente cristianos, de modo juvenil, y madura rápidamente hasta la maestría de una gran filosofía. Y mientras las realidades de la fe son allí encajadas en la lógica platónica de los grados del ser, aquí la misma fe se torna fecunda: toma en sí a Platón y a Aristóteles y los crea a ambos de nuevo. Por peligrosamente cerca que la razón medieval esté a menudo de la here-

jía, en cuanto a su conciencia y confianza es fe y servicio al Reino de Dios, y en sus mayores realizaciones lo es en verdad. Fundamenta al Reino de Dios con mayor amplitud en la tierra, es decir, en el mundo conocido racionalmente y en la historia comprendida. Lo instala más firmemente en el hombre, precisamente en su razón. Lo construye con mayor altura, a saber: hasta el punto de convergencia de todas las abstracciones. Da a sus milagros la santidad de la definición y a la plenitud del reino la forma de sistema. Es un grandioso pensamiento de Alejandro de Roos que el studium es un oficio y servicio al conjunto de la Cristiandad, no de otra manera que el imperium del emperador y el sacerdotium del Papa. Sólo cuando el Reino de Dios pereció históricamente, los servicios se convirtieron sueltos en posiciones de fuerzas aisladas y se plantearon cada uno sobre sí mismo. Sólo entonces la razón pasó a ser autónoma y soberana, y en el interior del espíritu de Occidente se realizó una nueva translatio imperii: del Reino de Dios al reino de la razón.

La razón en el pensamiento de la Edad Media, que nunca es fluyente, sino que se mantiene firme en sus imágenes y ordenamientos, es un nombre concreto: Aristóteles. En otro terreno que en el del pensamiento-pues por todas partes labora con su trabajo constructivo-la razón es firme y resuelta, una técnica hábil y un estilo magistral, y en todo está vuelta a los grandes modelos de la antigüedad. En el caos de la época merovingia, plenamente en las tinieblas del siglo IX, la herencia de la antigüedad, en cuanto consistía en influencias inmediatas y organizaciones estables, había perecido. La fuerza de los germanos era demasiado fuerte para que hubieran podido simplemente aceptar lo que hallaron y proseguir lo ya formado. Antes bien, lo aceptaron en el fecundo desorden de su edad épica, después en el violento proceso de maduración de su cristianismo, finalmente, en los pensamientos universales del Reino de Dios en Occidente. Y así la herencia antigua fué renovada por fuerzas que no radicaban en él en absoluto, de modo libremente creador. La joya y el misterio de esta herencia es, empero, la Cristiandad. A ella se incorpora todo de modo servicial, alrededor de ella se orla todo lo que de herencia antigua experimenta su renovación en el espíritu de Occidente: lengua y plástica, arquitectura y derecho, pensamiento y música.

Ya hemos dicho que la transmisión del Cristianismo a los pueblos germánicos y al Imperio de Occidente casi ya trasciende los conceptos de "herencia" y "renovación"; el milagro del grano de simiente no se puede abarcar con estos conceptos. El Cristianismo fué comprendido, pero él arraigó también y modeló sus almas. ¿Es que sólo fué renovado? No, pasó a ser algo nuevo. En los corazones occidentales fué erigida la cruz como si el Crucificado muriera precisamente entonces la primera vez. Los otros elementos de la herencia fueron arrastrados en el proceso renovador y de todas maneras tan plenamente de nuevo creados, que toda traducción falla. La razón occidental es logos tan escasamente como Reich es Imperium y como catedral es basílica. La gran escolástica gótica se forma con Aristóteles y con el pensamiento antiguo, pero esta sustancia se extiende y aboveda tanto, se aligera y entenebrece a la vez tanto, es impulsada tanto hacia el cielo y al mismo tiempo ancla tanto en la tierra, que con ello puede realizarse un mundo completo, el mundo del Occidente cristiano, expresado con plena validez y arquitectónicamente configurado.

Es una profunda conexión que el gótico haya surgido en el cotazón de Francia, el país en el que, según la tripartición de los oficios cristianos, tiene su sede el *studium*, esto es, el trabajo de la razón sobre la fe. Pues la arquitectura gótica es pensamiento, estudio, trabajo de la razón sobre la fe. Su parentesco con la teología de la es-

colástica ha sido siempre percibido.

Las grandes catedrales de la época imperial alemana—Spira es la corona de todas—surgieron con el estilo constructivo que lleva el muy discutible nombre de "románico". No se trata propiamente de un "estilo". Pues es verdad que en él existe una voluntad, pero no la voluntad de una forma construída y consciente, sino la voluntad de representación de una soberanía y poder que se considera responsable y justificada ante Dios, y que por esto está obligada a manifestarlo ante el mundo: es precisamente la misma voluntad que vive en la misma estructura del Reino de Dios en el Occidente. Emperadores, obispos y monasterios rivalizaron en documentar en estos edi-

ficios de piedra su rango en el Reino de Dios. Están más bien creadas y levantadas que compuestas y perfectas, como imponentes paisajes en la naturaleza o como poderosas estructuras de fuerza en la historia. "El estilo románico no reconoce ningún sistema", dice Dehio (Historia del arte alemán, I, 65). Pero es que lo reconoce el Imperio? En esta arquitectura acaece un fragmento esencial de la apropiación y renovación de la herencia clásica en el espíritu del Norte, e incluso un fragmento esencial del nacimiento de la cristiandad oc cidental.

La herencia es la basílica, y detrás está el Oriente, experto en todas las artes del culto y del efecto espacial. Esta forma fundamental cristiana de la casa de Dios es transformada por el espíritu occidental en silencio y sin interrupción, pero con incontrastable fuerza, parte por parte y paso a paso, y creada completamente de nuevo. La nave del crucero opone al piadoso movimiento que afluye al ábside un segundo, que de un solo golpe realza al primero desde la calma a la fuerza, de la entrega a la virilidad. Cuando aparecieron la segunda nave del crucero, y al Oeste el segundo coro, la cripta subterránea dió gradación al suelo, el contramovimiento no sólo se duplicó, sino que fué multiplicado, y la basílica de la comunidad que espera fué transformada en un mundo de fuerzas en tensiones opuestas entre sí, en un reino espacial lleno de libertad y de soberanía. El arte del abovedamiento-también algo heredado, pero logrado como algo nuevo-muestra aquí por primera vez su sentido ético. La bóveda de crucería despierta a la vez la actividad de la materia pétrea hasta el fondo, lo mismo que una voluntad dominadora hace con la materia humana, y le da la fuerza de erigirse derecha sobre la tierra. El pilar que soporta aparece en lugar de la columna orgánica y transfiere de manera vicaria a la bóveda la facultad de soportar. El cuadrado en que se cruzan la nave mayor y la del crucero se convierte en canon fundamental de toda la edificación e incorpora a ésta a una serie de cuadrados que hallan su refuerzo en ritmo de cambios de apoyo.

De manera mucho más grandiosa que en el interior de la iglesia, donde a pesar de todo permanece fielmente sujeta, se manifiesta el impulso a la libertad y a la acción hacia el exterior, de cara al mun-

do. Fuertes torres al Este y al Oeste, un centro que se levanta, muros frontales levantados, como murallas frente al enemigo, finalmente, una caballería de San Jorge armada toda alrededor y en piedra, como en Limburgo junto al Lahn: esto es la basílica transformada en la catedral imperial alemana, esto es el grano de simiente del cristianismo brotado en el Reino de Dios del Occidente. Toda la transformación no está causada por la razón clarificadora ni la fuerza constructiva de pensamiento, sino por la fuerza vital y el sentido heroico del hombre medieval, que seguía siendo, mientras se convertía, valiente y gigantesco, y que metía a la cristiandad en el mundo de la acción histórica al erigir el Reino de Dios sobre la tierra.

El estilo románico de construcción es común a todo el Occidente como herencia del Cristianismo, pero sus obras más hermosas están, de acuerdo con el poder del Imperio, en Alemania; a menudo están ligadas íntimamente con los nombres de los emperadores que las han edificado y que yacen sepultados en ellas. Pero antes de que el Imperio alemán y el arte románico desplegaran por completo sus posibilidades, ya a mediados del siglo XII, surge en Francia el arte nuevo, se podría mejor decir, la nueva fuerza, que como un reguero de pólvora corrió por toda Europa, arrebató la seguridad en sí misma a toda la arquitectura anterior y transformó mágicamente al Occidente en mundo gótico. Si se caracteriza esta nueva energía como forma de la razón occidental, desde luego que se toca su estilo característico sólo de un lado. La frialdad de la razón está tan intimamente unida en ella al ascua de la excitación religiosa, que la razón se vuelve entusiasta, la fe, intelectual; sólo los dos elementos juntos dan la fuerza expansiva que prestaron al goticismo, e igualmente a la escolástica, y, finalmente, al espíritu francés en general, su imponente efecto en todo el Occidente.

Pero en el punto decisivo de la construcción, en la cúpula, ataca la razón. Se concentra allí en tal racionalidad, que se convierte en matemáticas, en pura mecánica, en invención técnica. Por el sistema de los nervios se realiza al mismo tiempo en las piedras un proceso abstractivo: toda la fuerza de sustentación se concentra en las diagonales; lo que queda entre ellas es sólo materia que rellena. Pero

en las cuatro esquinas de la cúpula la energía no queda en libertad derramándose en la amplia masa de los muros, sino que sigue siendo concentrada más allá y desviada por estrechos caminos. El proceso abstractivo se continúa una vez iniciado lógicamente hasta el fin, es decir, en este caso, hasta la tierra. El conjunto del cuerpo arquitectónico—¡qué poderoso y seguro de sí era un conjunto de arte románico!—se sitúa en el armazón de las partes que soportan y en aquello que está entre ellas como puro relleno y que en cualquier momento se puede abrir como aire. Con esto las partes que soportan son adecuadas a la gravedad y a las presiones laterales, son reforzadas por apoyos, descargadas con arbotantes: así se va realizando el juego de las fuerzas a través de los muros y más allá, hasta afuera. Lo mismo que las fuerzas de la cubierta, tampoco las resistencias y las fuerzas de cohesión están ocultas en la materia de la piedra, sino hechas visibles como marco de pilares y esfuerzos, de contrafuertes y arbotantes. Pensadas con rigor, calculadas exactamente y, a la vez, maravillosamente impresionantes para la vista, el sistema estático se tiende, como matemática petrificada, más allá del cuerpo arquitectónico cerrado, a través de él, dentro de él mismo y desde él hacia afuera. Exactamente así se transforma una verdad en estado de demostrada con el andamiaje de las hipótesis necesarias, reduce su materialidad a lo absolutamente necesario y disfruta de las agudas conclusiones con que se entrelaza.

Como su fórmula más mágica, el ingeniero gótico pone el arco ojival en todas sus ecuaciones. Esta fórmula contiene en sí dos posibilidades inauditas, y mientras la construcción es potenciada por ellas en todos sus elementos se transforma a la vez en una nueva geometría. El arco apuntado—que ya hacía mucho era conocido, se había utilizado a veces, pero de modo consciente se aplicó entonces por primera vez—libera de la forma fundamentalmente cuadrada de la cubierta, y permite desplazar el vértice hacía arriba a voluntad. Con ello el esquema de la arquitectura románica es hecho saltar desde dentro. Se hace posible dividir la construcción y su abovedamiento en estrechos rectángulos que van en sentido contrario al alargamiento del conjunto de la estructura. Así se neutralizan mutuamente las



EL DANTE.



Sebastiano del Pombo.—CRISTOBAL COLON.

dimensiones ligadas a la tierra, y de su equilibrio brota la nueva dominante de las verticales. Las rígidas razones que valían para la nave mayor y las laterales fallan y se reúnen para realzar juntas en altura a la gran nave gótica. Mientras que la masa por todas partes se reduce y aligera, la tensión de fuerzas es por todas partes reforzada, por todas partes dirigida, cien veces anudada, vuelta a dividir y vuelta a juntar, y surge una forma de espacio en la que cada parte es portadora de una función. En el espacio interior hasta el vértice de la bóveda más alta, por fuera en el edificio hasta la mayor altura de la torre, se levanta hacia arriba un movimiento cuyo objetivo es el cielo, deshaciéndose en haces y, sin embargo, confluyendo, sin paz y hallando su punto de convergencia sólo en la paz infinita, como el pensamiento.

Y a la vez se introducen las más curiosas inversiones y paradojas. El sistema de pilares de apoyo, los arcos que se contraponen y los pesados contrafuertes, cuando la catedral se representa desde fuera, está allí constructivamente para recibir el empuje y contrarrestar la tensión. Pero produce la ilusión de que no es necesario, sino que lo hace por su parte el movimiento ascendente en libre repetición, y se precipita sin finalidad en el infinito. Con esto no sólo se produce una ilusión, sino que un sentido auténtico es expresado de modo sensible y convincente. La lengua y el pensamiento no están contrapuestos de otro modo entre sí que allí el exterior y el interior del edificio. Sólo al recibir sobre sí muchos rodeos y velos, se anticipa lo que lógicamente es posterior y lo de arriba se expresa abajo, la lengua cerrada de la filosofía habla de manera luminosa por la verdad.

Donde un pensamiento y una construcción se piensan hasta el fin, existe, aun con toda la racionalidad, más que razón. La razón se hace entonces universal, se llena de toda la intimidad y plenitud de contenido de la fe de que procede. En la más alta filosofía hay a veces un tintineo como de acero o plata con las cuerdas tensas, y en los casos máximos hasta un poderoso zumbar, como si todo el mundo se fuera hinchando según ella es pensada. Justamente este místico nacimiento del contenido de entre la forma se perfecciona en la obra constructiva de las grandes catedrales. Hay que aceptarla como pura

lógica, técnica, razón matemática, es, a la vez, verdadera y completamente falsa. Justamente en el formalismo del movimiento está presente la plenitud del contenido universal, precisamente en el juego de las fuerzas mecánicas se revela lo santo. Síntoma de ello es que también en lo pequeño y en lo mínimo, en los florones del crucero, en las gárgolas, siempre es buscado y rozado lo infinito. Prueba plena de ello es la plástica gótica. En ella aparece el hombre tal cual está lanzado en la finitud y a la vez sostenido por Dios, característico hasta la extravagancia y transparente para la eternidad, criatura y criatura salvada. Su belleza y su humanidad es descubierta todavía por una vez como entre los griegos, pero se añade una nueva dimensión,

que procede de la fe y conduce a la misericordia.

Ya hemos indicado, de paso siempre, que la teología escolástica está esencialmente emparentada con el estilo gótico en su gran racionalidad, su arte de abovedar y poner en tensión. Pero se parece a él, ante todo, en que en ella la razón intenta apresar con los medios de la lógica completamente en serio lo santo, y realzar todo el contenido del mundo junto con las raíces que tiene en la eternidad. Por lo demás, no acaece en la historia de la escolástica la entrada de lo nuevo, esto es, la irrupción de la razón en la fe, tan de repente, y la época gótica no está tan claramente contrapuesta a la románica como en la historia de la arquitectura. Ello no es ninguna maravilla, pues el pensamiento es la esfera más propia de la razón. Allí no es sólo el principio conforme al cual se crea, sino a la vez la materia con que se construye. La convicción de que la razón puede pensar plenamente la realidad de la fe y que con ello la fe sólo puede ser ilustrada, fortificada, acaso completada, pero en ningún modo descompuesta por el pensamiento, es un axioma del espíritu occidental. En este sentido, la Cristiandad occidental es desde el comienzo teología, y la grandiosa fórmula de Anselmo de Cantorbery, credo ut intelligam—que él saca de San Agustín—, expresa desde la primera cúspide de la escolástica su ethos, su sentido y su ventura.

Con todo, existe también en este punto la dualidad de los estilos y de las épocas. También en la historia del pensamiento medieval hace época la irrupción de la razón hasta lograr su autonomía. Que los conceptos no pueden ser sólo alojados en la realidad, sino que se sostienen por sí mismos y se pueden sistematizar hasta el infinito, es también en esto el descubrimiento revolucionario. Las Sumas de la escolástica del siglo XIII, que se levantan de manera constructiva hasta la altura, a partir de lo que es pura materia hasta lo que es pura forma, deponen claramente contra los siglos en que el Reino de Dios consistía en la fe y en las obras y comprendía dentro de sí a la teología.

La teología de los grandes siglos de la época imperial alemana es el simbolismo (v. Alois Dempf, Sacrum Imperium). También en él labora la razón, pero todavía no construye, sino que explica. Ordena la materia del cosmos y de la historia, la bíblica y la profana, en un universo que tiene como todo y en todas sus partes un sentido trascendental, un origen en Dios y una relación con la razón. Agudas exégesis, métodos discursivos, encadenamientos conceptuales colaboran también, pero quedan incorporados a la materia concentrada y sólo con ella elevan su corporeidad a espíritu. Este pensamiento simbólico se designó a sí mismo como intelligentia spiritualis.

Sus más hermosas hazañas las ha realizado allí donde, mediante un simbolismo universal, eleva la realidad como todo a la autoconciencia, es decir, a la conciencia de su significación universal. La obra de Hugo de San Víctor sobre los sacramentos es realmente el Reino del Dios medieval, comprendido en pensamientos de la misma manera que las grandes catedrales románicas junto al Rhin, que con aquélla son contemporáneas, son Reino de Dios edificado en piedra. Desde luego, el pensamiento, aun cuando quiere sujetar y sujeta verdaderamente, es más intranquilo que el arte, especialmente cuando Pone a la salvación, al Imperio y a la Iglesia, como proceso histórico en el tiempo, y a todos ellos los abre hacia el futuro. En la misteriosa doctrina y figura del Abad Joaquín de Floris surge el pensamiento, que ya hacía mucho que estaba listo: un tercer Reino del Espíritu, con un nuevo orden de la Cristiandad, tenía que venir, más santo que el regnum Christi y que la Iglesia feudal del Imperio; sólo en él la historia universal se perfeccionaría para el Juicio Final. El acontecimiento renovador en la historia de la Iglesia, en la historia de la humanidad medieval y en la historia del pensamiento simbólico, llega a ser Francisco de Asís: a su santa existencia y a su orden se aplica el evangelio de Joaquín sobre el tercer Imperio. Pero por el último gran impulso del pensamiento simbólico, por Buenaventura, se llega a coordinar al santo que hacía temer que imitaba a Cristo, e iba a superar su Reino, dentro de la concepción jerárquica del mundo en la Edad Media, de la misma manera que el Papa Gregorio IX en medio de sus luchas con Federico II adaptó la nueva orden dentro de la Iglesia. Tiene un profundo sentido que A. Dempf llame a San Buenaventura el último grande de la época románica.

Entre tanto, en la Facultad de Artes de París ocurre la gran irrupción de la razón hacia sus nuevas exigencias y objetivos: la historia de la recepción de Aristóteles está confundida con ella de modo múltiple. Entre 1150 y 1250 son conocidas en Occidente las obras de Aristóteles, primero la lógica, por último la Política, todas, por de pronto, en traducciones del árabe y a la vez con comentarios árabes. En 1210 están todavía prohibidas, en 1230 aún discutidas, en 1245 comienza Alberto de Bollstädt su enciclopedia del saber aristotélico, en 1255 la lucha sobre Aristóteles está decidida, la herencia de la filosofía antigua recibida en el espíritu occidental. Se podría decir que esta herencia pagana es aceptada y utilizada precisamente en sentido contrario que la herencia cristiana de la basílica. Mientras que ésta se mantiene como forma fundamental, desde luego que interpretada de la manera más audaz y renovada desde dentro, en "Filósofo", por intangible que se estableciera su autoridad en cosas del saber profano, no es utilizado como forma fundamental, sino como fermento y medio de construcción, no como totalidad, sino como in partibus. Los pares de conceptos aristotélicos de materia y forma, de potencia y acto, y la ordenación aristotélica del reino del ser, son trasladados con el pensamiento a la sistemática neoplatónica de la teología primitiva, junto con ésta, pero todavía dentro de los grandes y firmes dogmas de la Cristiandad, sin cambiar ni uno de ellos. Desde luego el efecto de esta inyección es tan fuerte, que el contenido concreto de la fe se convierte en fórmula sistemática del mundo, edificada de conceptos racionales, como luego acaece realmente en Tomás de Aquino.

La alta escolástica de los dominicos es una lucha por Aristóteles contra los franciscanos, pero, a la vez, no deja de ser una lucha contra los averroístas, que de Aristóteles derivaron un naturalismo enemigo de la fe, es decir, que es siempre una lucha contra Aristóteles. En los conceptos de los que ha de ser construído el edificio se elabora desde el principio la tensión de la polémica y la violencia de la ortodoxía experimentada, y sólo con esto se convierten en aptos para soportar su santo objeto. El problema constructivo de que se trataba ya lo vió claro Alberto Magno, y Tomás de Aquino lo resolvió plenamente. Se trataba de sacar de todos los juegos de la razón las piezas fundamentales de la revelación cristiana: la creación del mundo, la majestad absoluta de Dios frente a la criatura, el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación; pero, a la vez, de explicar ante la luz natural de la razón el don del conocimiento racional hasta la causa final absoluta, hasta la conciencia de esencia y existencia. La gradación del reino del ser, en la cual a cada uno le está ordenada una perfección especial, se erige desde la materia muerta, a través del hombre y del querubín, hasta el puro espíritu creador; esto no era, en verdad, Aristóteles, pero pensado a partir de él. Con todo este movimiento ascendente está acusado desde arriba, obra de la omnipotencia divina e intranquilidad del ser hacia Dios-y tal es el misterio de la misericordia cristiana en la concepción agustiniana-. Con esta doble realidad se tienden, tensan y abovedan los conceptos racionales, apoyándose el uno al otro y todos mutuamente, pero hacia el punto final del infinito corren todos de modo convergente, y no es que su tensión inmanente lo sostenga, sino que es el infinito el que cierra y soporta el sistema de los conceptos. Razón y fe están plenamente juntos, pero no en estado de mezcla, sino de clara tensión. En particular, la razón, en los grandes temas que le fueron planteados, se encontró a sí misma y halló su ley autónoma. Es de indecible significación para la historia del espíritu occidental que la idea de ciencia no surgiera por primera vez en campos heterodoxos y llenos de resentimiento, sino en la autorizada actitud de la ortodoxia.

Del mismo modo permanece la razón también en esto inquieta y fiel a su impulso de equilibrar todas las oposiciones. En la mística alemana del maestro Eckart no sólo se esfuerza audazmente por llegar

a sus límites, sino también hasta sus abismos, como si cayera de una altura infinita. El ser de Dios se torna ser de todas las cosas, la chispa del alma se convierte en punto vivo del tráfico del proceso universal. que vuelve a refluir de Dios a Dios. El conocimiento mismo en la cumbre de su perfección se hunde en la nada de la Divinidad. Al mismo tiempo, el nominalismo de los dos grandes franciscanos Duns Scoto y Guillermo de Ockam disparan sus pensamientos que conmueven a la época y a los espíritus, y en ellos se trasciende el conocimiento en cierta medida hacia la otra parte. Descompone en absoluto el pensamiento del orden racional, ya no reconoce universalia in rebus, sino sólo un diluvio de posibilidades, de las que el capricho de Dios saca la realidad y termina en la paradoja de que lo único plenamente seguro es el milagro y la fe que lo acepta: la fe, o también la observación empírica de los hechos y el soberano acto de voluntad que impone cada una de las decisiones. El moderno empirismo, criticismo y positivismo, todas las formas del escepticismo frente a la capacidad de la razón, pero también todas las doctrinas del absolutismo de la voluntad del estado y de la soberanía del pueblo están ya hacia 1320 ahí, como pensamientos y como poder. Desde el momento en que ella construye su reino, la razón crea contra sí misma todas las antítesis y piensa su propia autonomía.

En el derecho natural ontológico de la alta escolástica, que, por lo demás, es la mayor hazaña de Tomás de Aquino y el más duro fruto del renacimiento aristotélico, falta el concepto de emperador. Parece cosa hecha que en la naturaleza del hombre y de las cosas, de la que todo se deriva, puede hallarse comunidad, vocación, derecho, también soberanía y dominio, mas, por el contrario, ni emperador ni Imperio. Pero entre los nominalistas el Imperio es no sólo silenciado, sino negado, por lo menos en el sentido de que la pura facticidad de la soberanía, la naturaleza voluntaria del Estado y la soberanía de los reyes nacionales, se convierten en lecciones de la filosofía, fundando todas estas posiciones metafísicamente en la potestas absoluta de Dios y en la libertad del hombre. También contra la otra pieza del orden unitario medieval, contra el universalismo del Pontificado, luchan los franciscanos en nombre del ideal de pobreza, en nombre de la pureza de la

Iglesia, en nombre del pueblo y de los pueblos y en la práctica, según la última consecuencia, en nombre del absolutismo de los príncipes. Pensamientos nominalistas, especialmente los de Guillermo de Ockam, actúan como levadura en todas las fuerzas y movimientos que en el siglo que va de 1350 a 1450 sacuden al Occidente y lo transforman desde sus cimientos: en el cisma de la Iglesia, en los grandes concilios reformadores, en la lucha de emancipación de las ciudades, en las revoluciones de los gremios inferiores y de los campesinos, sobre todo en las luchas internas y externas de que surgen los estados nacionales y los territorios como los nuevos centros de fuerza de Occidente.

Es rasgo común a todas las potencias que se forman de nuevo o se transforman en este siglo de la época complicada, que tengan que imponerse a través de tremendas crisis, con muchos intentos fracasados, en parte más bien a fuerza de tenacidad, en parte a consecuencia de golpes de fortuna, pero, una vez que se habían impuesto, eran sostenidas por la misma tensión del conjunto; una realidad más que de hecho, a saber: una significación funcional para todo el espacio de Europa entera y exactamente un sentido universal de nuevo estilo les corresponden entonces, en parte como prolongación del antiguo orden en Occidente, pues éste es también en sus revoluciones muy conservador. Sería falso decir que el Occidente, después de haber sido unidad en la Edad Media, quedó dividido por fronteras que ya estaban trazadas o que fueron cortadas por la acción y el acaso, y que, por decirlo así-puesto que siempre siguió siendo una unidad-, se convirtió en un mosaico. Antes bien, lo que ocurrió es que centros de fuerza que ya hacía largo tiempo que en él eran activos, se cargaron de superior potencia, surgieron otros nuevos y atrajeron hacia sí espacio y poder, y el Occidente así no se dividió en partes, sino que se multiplicó como una figura con varios puntos de gravedad, como un campo de fuerzas con varios focos, y de todas maneras en un sistema cada uno de cuyos miembros influye sobre el todo. En caso extremo—y siempre se dió de modo latente tal caso—, este universalismo secreto de las potencias europeas se convierte en ataque abierto al conjunto. Todas las potencias tienen allí la tendencia a convertirse en grandes. El imperialismo

> BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO CALTIAULO GAUTIONI

está siempre allí como una posibilidad. La monarquía universal europea es un caso límite que atrae siempre.

Con ello ya está dicho que este nuevo universalismo es completamente distinto del del Imperio medieval. En primer lugar, por su ley estructural: no es unidad alrededor de un centro dado, sino antítesis de muchas fuerzas y ambiciones; el centro mismo, el Imperio, es arrastrado de modo incontrastable a la nueva situación, y se convierte en fuerza entre fuerzas, pretensión entre pretensiones, y vale tanto o tan poco como tiene de fuerza. Después, según su contenido ético: a través de la existencia de los hombres que actúan "sopla ya el aire cortante de la historia moderna"; esta frase que Ranke dice en relación con Felipe el Hermoso, se puede aplicar a Carlos de Anjou, a Carlos IV, a muchos Papas, a muchos reyes de Inglaterra, y puede hacerse pasar también de las personas a los estados mismos. Finalmente, por el derecho y la autoridad: no es una misión divina ni la autoridad que inviste de ella lo que realza a estas potencias a su rango universal y las mantiene en él, sino que en la lucha surgen empujándose unas a otras, se sostienen momentáneamente y se instalan a sí mismas en el derecho. Así queda fundada su existencia en la decisión de las armas, y muchas veces en la casualidad dinástica, siempre sobre la voluntad de las grandes personalidades y sobre la fortificación de facto de un orden establecido. Es comprensible que tal sistema siempre sigue siendo lábil, y que tal juego siempre produce perdedores: así, en el siglo XIII, el poder de los Anjou en el Mediterráneo; así, en el XV, la soberanía de la nueva Borgoña; así, en el Sudeste, la mayoría de los intentos de formar una gran potencia... Todos excepto los Habsburgos.

Estos siglos de la tardía Edad Media son el caso paradigmático de una evolución histórica que es revolucionaria, esto es, que transforma realmente una estructura entera, pero que no acaece en movimiento declarado ni por una voluntad, sino como misteriosa fijación de centros de poder y de gravedad. Cada parte, cada excitación y, además, cada irrupción en la Edad Moderna permanece dentro del conjunto del orden medieval o conserva, al menos, su envoltura exterior, y, con todo, todas las partes operan violentamente unas contra otras y contra el conjunto: es como si un relieve se modificara totalmente a partir

de su masa interna, sin que se rompiera la superficie. Reforma, la gran consigna de la época, debe de ser entendida en este sentido revolucionario. En las armaduras y trajes medievales y, además, en los corazones y los sentidos medievales, surgen nuevos rostros: calculadores, sin escrúpulos, individuales. El arte lo muestra claramente. La Escolástica sigue construyendo y cada vez con más audacia, pero el espíritu humanista, la ciencia moderna de la naturaleza, la piedad subjetiva, se despiertan en ella; en este momento, precisamente cuando encierran un nuevo contenido, sus formas producen un efecto rizado, como el gótico tardío. Los estados, aún los más grandes y avanzados, se mantienen en lo hondo del feudalismo y complican aún más a éste. Pero dentro de él los príncipes y sus consejos edifican lentamente la política racional, primero, como cuerpo extraño; después, como armazón que sostiene; finalmente, como estructura que todo lo domina. Todo avance hacia elementos modernos actúa como oportunidad en la lucha de fuerzas, aun cuando ésta no sea siempre de modo consciente reconocida como tal. En la lucha de los estados, y a menudo en el interior de cada uno de los estados mismos, pero también en cada obra de arte, en cada sistema de pensamiento, en cada alma, luchan las épocas como luchadores que se devoran entre sí. De estas luchas, con muchos retrocesos y reacciones, procede la estructura moderna del Occidente. Mucho hay en ello de acaso, y todo se plantea sobre la realidad de las victorias y las derrotas. De realidades y decisiones se construye el Imperio de la razón.

Por lo que hace a la Iglesia pontificia, es verdad que al fin ha triunfado, pero ¡con qué crisis, pérdidas y reformas! Los estados, Francia del modo más agresivo, Inglaterra del más terco y logrado, mantienen contra el universalismo del Pontificado su propia soberanía e integridad, a la que corresponde la Iglesia nacional libre de Roma o, al menos, una extensa medida de libertades. Por el cisma, que durante cuatro decenios (1378-1418) desgarra la Cristiandad occidental y la Iglesia misma, es apoyada esta lucha de los estados contra la jerarquía pontificia constantemente, y es aumentada poderosamente la fuerza de los particularismos nacionales. Pero de los grandes concilios del siglo xv, después de muchas derrotas y renuncias, surge vic-

toriosa la Iglesia del Pontífice, monárquica como un absolutismo junto a los demás.

Del lado de las potencias profanas, Francia e Inglaterra están durante todo el siglo crítico ligadas entre sí a vida y muerte en una guerra. Igualmente que en la lucha de los estados contra la Curia no se trataba de la pureza de la fe, sino siempre de las riquezas de la Iglesia, en esto se trata también del comercio de la lana en Flandes, de los distritos vinícolas en la Guyena y del punto estratégico de Calais; pero, ante todo, se trata de la existencia nacional, del honor y la forma política de los dos pueblos. Prueba de ello es que en los desórdenes y pruebas de esta guerra por ambas partes se refuerza la conciencia nacional y se logran las formas fundamentales de existencia política, tal como luego permanecen características durante siglos. Francia, durante la primera mitad de la guerra, está en estado de derrota crónica y en una agitación interna; en la segunda está tan cerca de la catástrofe como un estado puede estarlo. Necesitó una santa doncella para liberar a Orleans y conducir al Delfín a Reims. Pero Inglaterra perdió esta guerra dos veces, al fin de Eduardo III y al fin de la campaña, después de haberla tenido casi ganada por dos veces. Debilitada, desarraigada, agitada en sus profundidades, se sumerge en las crueles guerras de la rosa roja y de la rosa blanca; necesitó de un Shakespeare para hacerse oir el gran tema de la formación de la nación y el estado, incluso entre la lucha suicida de la nobleza y los crímenes de los reves.

Pero, por claramente que al final de la guerra de los Cien Años parecen estar repartidas victoria y derrota, en sentido estratégico e incluso en política, en el sentido de la historia universal, vencieron ambas. Ambas se impusieron con su peculiar carácter estatal, con la categoría de grandes potencias, en la Europa moderna. Francia, naturalmente, con ventaja. Luis XI gana para la monarquía francesa con sus luchas victoriosas contra los señores feudales la posición interna de gran potencia, y con su política europea la posición externa, otra vez y con ventaja, como la había tenido bajo Felipe el Hermoso. Francia sale de la Edad Media como el estado más moderno que hay en Europa: con ejército permanente, con finanzas que están en manos del

rey, con un elaborado aparato administrativo, bien armada para acciones contra el Imperio, contra Italia y contra el espacio del Mediterráneo; es la primera potencia que en un sentido nuevo hace política universal. Pero también Inglaterra, aún nada desviada de Europa, sino muy continental—la Inglaterra de las ciudades que se enriquecen, de la gentry que asciende y de los Tudor que ponen fin a las guerras intestinas—interviene en todas las combinaciones europeas como una fi-

gura muy fuerte.

En el campo de tensión del Mediterráneo, que desde los normandos y desde Federico II está cargado de energías universales, surge un nuevo centro de política europea, disputado desde el principio hasta el fin entre los Anjou franceses y los reyes de Aragón, y después, entre sus grandes herederos, Francia y la España unificada. Allí, en Nápoles, por primera vez, un rey cristiano ha hecho una alianza formal con el Sultán de Egipto y para sostenerse él mismo ha saboteado una cruzada de las potencias europeas contra el Islam. Después que las pretensiones francesas y españolas habían sido mantenidas durante dos siglos e impuestas alternativamente, las Dos Sicilias se convirtieron en un pilar de la potencia mundial española. También en el propio campo de tensión del antiguo imperio de Lorena, la fuerza conformadora de estados se torna violenta. A la sombra de la guerra entre Inglaterra y Francia y a costa del reino debilitado, asciende la potencia borgoñona. En los días de Carlos el Temerario, es un estado brillante y el centro de una política autónoma, muy orgullosamente europea. Al fin, es arrebatada también por el movimiento ascensional de las grandes potencias, esto es, convertido en parte esencial de la herencia de los Habsburgo.

En los dos países principales del antiguo imperio, significa el proceso de la nueva formación de estados una inequívoca fragmentación, en Italia, casi hasta la atomización. Cuando los Papas de Avignon volvieron a Roma, hallaron a la Ciudad Eterna como una cueva de ladrones, y al Estado Pontificio, como un montón de ruinas. El Papa del Concilio, Martín V, y sus sucesores, comenzaron a reconstruirlo y a tornar obedientes a las ciudades, naturalmente, con ayuda de condottieros, como todos los demás estados italianos. Las otras potencias

de Italia, ciudades libres y principados, se habían redondeado según sus fuerzas en la época en que el Pontificado estuvo ausente, y, después, en el siglo xv. En los luminosos siglos anteriores a la catástrofe, el sistema de los estados italianos se mantiene como una atrevida obra de foria en el firmamento de la historia, lograda con la violencia, la perfidia, y también con la auténtica fuerza que la época llamaba virtù, llena de inquietas tensiones, como lo son todos los señoríos usurpados, y, sin embargo, como un equilibrio (como modelo de tal ha sido siempre sentido por la teoría política): los grandes principados de Nápoles, Roma y Milán, las ciudades libres de Venecia y Florencia, Génova y Siena, y, entre ellas, las pequeñas cortes con su cultura intimista o también su descarado aventurerismo: las más hermosas, Mantua, Ferrara y Urbino. Este equilibrio reacciona nerviosamente a cada alteración y forma casi infinitas combinaciones. Ante la gran intervención exterior, naturalmente, no puede resistir, como todos los equilibrios políticos del mundo, en caso de que no estén construídos sobre una base muy amplia.

En Alemania, el proceso de formación de estados no resulta, como podría parecer a veces, fragmentación en pequeñísimas unidades, sino consolidación de los territorios, y mediante ello es como el imperio se convierte en aquella imagen en pequeño de Europa: no sólo no se descompone un conjunto, sino que se forma de nuevo una multiplicidad.

La ascensión de los territorios alemanes a la categoría de estados, procedió por muchos más rodeos que creía la antigua historiografía y que permite el efecto final suponer. Cuando la caída de los Staufen les puso en la mano el imperio en trozos, los numerosos príncipes y señores alemanes eran más bien sujetos de una propiedad que sujetos de una soberanía política, por no hablar de personalidad estatal. Sus territorios estaban fragmentados y enredados los unos con los otros, sus derechos de soberanía incompletos y complicados. Partes esenciales de la nación, las ciudades, los campesinos, la caballería, se mantenían adheridos por su propio interés al imperio o laboraban cada uno según su particularismo propio. Por caminos muy aburridos y complicados, con varios contragolpes y vacilaciones, los territorios señoriales se

convirtieron en países en el orden político, y las potencias señoriales pasaron a ser gobiernos políticos. El nuevo tipo del territorio que surgió al Este, en territorio de colonización, se puso al frente. En conjunto, y aparte de casos especiales, en Alemania hay, a partir del siglo xv, territorios que son, en cierta medida, unidades cerradas y según el derecho dinástico indivisibles (aunque, sin embargo, siguen dividiéndose), poderes señoriales de derecho romano, que se han convertido en señores de sus súbditos y también de las ciudades, administraciones principescas, que trabajan de modo regulado y que integran también en el estado a las clases campesinas; por consiguiente, estados que son capaces de realizar política autónoma, lo cual luego hacen bastante pronto, también contra el Imperio. Y en este punto, se necesitó todo el brillo que perduraba del antiguo poder imperial, para poder conservar, además del nombre, algo de la dignidad europea del Imperio y algo de su poder real y válido.

Más que en las instituciones, en las que experimenta en vano reformas en todos los sentidos, resplandece la realidad del Imperio todavía en algunos emperadores, desde luego, que nunca en su plenitud, sino sólo en algunas propiedades, proyectos, y a la vez, en éxitos simbólicos: en el inteligente cuidado de Rodolfo I por las propiedades imperiales y su administración, en el maduro arte político de Carlos IV, en la despierta mirada de Segismundo sobre todo el Occidente, finalmente, en la caballeresca figura de Maximiliano. Pero, precisamente, en este punto, el gran cambio de la época influye en cada uno de los hechos, y la irrupción de la razón se puede rastrear. Ya no hay política realista del Reino de Dios, como la había en la alta Edad Media; toda política realista tiene su fin en el estado. Sólo, en la medida en que trabajan con medios políticos e incluso dinásticos, y por decirlo así, convierten al Imperio mismo, en su poder particular, sólo en la medida de su talento político y de su fortuna política, los reyes de Alemania actúan como emperadores; y sólo en la medida en que inmiscuyen el Imperio de un modo muy cauto, como potencia entre las potencias de Europa, le consiguen aun dar validez.

Durante toda la época, es el sudeste el campo de tensión del que surgen las innovaciones en materia política, las nuevas entidades contra el Imperio y también las del Imperio mismo; en Bohemia, se en trelazan todas las combinaciones que afectan al destino del Imperio. Allí es donde ocurre la fortuna y el final del rey Ottokar. Allí surgen, siempre de modo renovado, los esfuerzos para hacer de los países sudetes, Polonia y Hungría, un gran estado al flanco de la zona alemana. Pero, a partir de allí, también construyó Carlos IV su gran potencia europea. ¡Qué sorprendente cambio de la razón de estado, cuando Praga, la ciudad de oro viejo, se convirtió en capital del Imperio, como sucesora de Aquisgrán y Ratisbona, como predecesora de Nuremberg y de Viena! Desde el centro bohemio, atacó Carlos IV. en todas direcciones, hacia Silesia, la Lusacia y la marca de Brandenburgo, por el Elba y el Main, siempre siguiendo el sentido de los caminos comerciales y de tráfico; un sistema centroeuropeo de propiedades, de influjos políticos y de enlaces económicos se dibujan claramente. Ningún otro supo tan bien como este gran calculador lo que en las circunstancias de la época se llamaba aún Imperio y lo que un emperador de Alemania podía todavía organizar, aplicando toda su energía, dentro del mundo nuevo. Presente en todas partes, pero en todas partes con cautela, precavido ante toda aventura, por tentadora que fuera, organizando el poder de su casa y el orden estatal, y sin embargo, incorporando estos al conjunto del Imperio, tuvo ya firme en su mano la victoria política, pero, desde luego, sólo en su mano; su herencia fué aniquilada rápidamente. Hasta el fin de la época, el espacio del sudeste sigue siendo, mientras que en otras partes de Alemania los poderes territoriales se consolidan, el campo de nuevas formaciones de fuerza que surgen, que siempre sucumben con la muerte de sus fundadores, así, el reino bohemio de Podiebrad, así el ataque de Matías Corvino sobre Viena. El reflujo de los eslavos ante la ofensiva alemana hacia el Este, que estalló abiertamente, por primera vez, en la revolución de los hussitas, se une en todas partes—también en la lucha final de la Orden Teutónica—, con la lucha por el poder político.

Hay un curioso paréntesis, después de los dos siglos de la baja Edad Media: el plan de los Habsburgo. Casi no se atreve uno a llamarlo un plan. Es más bien un destino que actúa por sí mismo y progresa contra toda verosimilitud, una fortuna que se mantiene maravillosamente fiel. Y, sin embargo, es un plan: el plan sabio o astuto o tenaz de algunos príncipes, y además el plan de una estirpe. A partir de Rodolfo I, el vencedor de Dürnkrut, la voluntad de fortificar v ampliar el poder doméstico de los Habsburgo, a través de todas las alternativas, es una constante histórica, y considerando sus efectos finales, debería decirse que una constante en la historia universal. La ascensión de las demás potencias, como también la consciente defensa de los príncipes electores, parece volver a destruirlo todo; ya la elección de 1308, es una elección contra los Habsburgo. Luchas fratricidas dentro de la casa ponen más de una vez en duda la unidad de las posesiones. Hay que volver a tomar por compra lo que se ha perdido, ciudades y territorios enteros se separan; Suiza se gana en heroica lucha su libertad. También la victoria de los Habsburgo es, por consiguiente—conforme a la ley de la época—una victoria a través de retrocesos y derrotas, sólo que la fortuna de los Habsburgo sabe encontrar en todos los conflictos la salida hacia el éxito. Será siempre una de las más curiosas combinaciones de la historia de Europa, que a esta casa, independientemente de la magnitud y hasta de la capacidad de sus príncipes, al fin, todo le saliera bien, a veces muy tarde y a veces por pura casualidad. Gracias a la herencia de Borgoña, Habsburgo se convierte en gran potencia europea, gracias al matrimonio con la casa española en gran potencia mundial. El Imperio, del que ya Nicolás de Cusa había dicho que se lo buscaría en Alemania pero no se lo encontraría, es atacado por las potencias y la política de éstas. La elección de España contra los franceses hace la fortuna de los Fúcar.

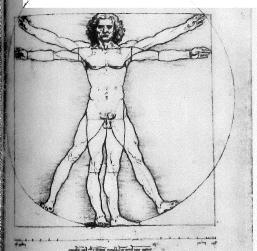
En comparación con el sistema plenamente desarrollado de las grandes potencias, cual se impuso a través de luchas como equilibrio europeo, hasta el comienzo del siglo xviii, es naturalmente todo lo que en la baja Edad Media apareció como estados y potencias, sólo un inicio y preparación. De aquí lo efímero, y en parte hasta el carácter aventurero, de las fundaciones políticas, de aquí las muchas existencias fracasadas en ellas, de aquí el amplio campo de la casualidad. Especialmente, en el espacio de Alemania, todavía enlazado por el

Imperio o al menos por él coronado, la nueva situación sigue equilibrada con la antigua. Por primera vez en la Paz de Westfalia, la libertad de los príncipes dentro del Imperio se convierte en liberum exercitium iuris territorialis, esto es, dicho en francés, souverainetés Todos los emperadores alemanes hasta el fin de la baja Edad Media. viven todavía, en cierto modo, del brillo de lo antiguo, incluso cuando acuñan la santidad de su jerarquía plenamente en la moneda moderna de la política de fuerza estatal. Alrededor de Maximiliano I, está todavía el aura mágica del imperio de Occidente universal, que con sólo quererlo puede reformar el Imperio, batir en la cabeza a turcos y franceses y liberar la Tierra Santa. Maquiavelo, en cuyo claro espíritu está, desde mucho antes decidido, la situación de equilibrio entre viejo y nuevo, lo encuentra siempre fantástico, imprevidente y siempre carente de dinero; esto es también una categoría en el reino de la razón, y una categoría terriblemente importante, como muestra la práctica de los reyes de Francia.

Evitamos, como siempre, y especialmente al caracterizar la baja Edad Media, la expresión "época de transición"; expresión penosamente abstracta; pues la realidad histórica es siempre concreta y también allí donde crea situaciones oscilantes, reviste las nuevas criaturas de formas que se mantienen, y sus hechos los relaciona hacia dos lados, siendo presente decidido y característico. Cuán concreta es la historia se muestra de la manera más hermosa en aquellas formaciones históricas que todavía son un trozo de imperio y a la vez son ya plenamente razón, y en una palabra son mundo totalmente gótico. Entonces es la situación vacilante entre las épocas, plenamente positiva, a saber, se ha concretado como plenitud pura de contenido, y la trabazón de pasado y futuro se ha convertido en presente unívoco.

Como amplia zona al Norte del imperio, al Norte de todo el Occidente, está en la Edad Media tardía el poder de la Hansa. Del comercio de las viejas ciudades en el oeste del imperio, del tráfico mercantil medieval por mar y tierra surge, y se extiende a partir del siglo XIII la potencia mundial del comerciante hanseático, desde Londres y Brujas hasta Nóvgorod por el Este, y por el Norte, hasta Bergen y Estocolmo. Es un edificio no de firmes dominios, sino de elementos

and and the same of the contraction of the same of the

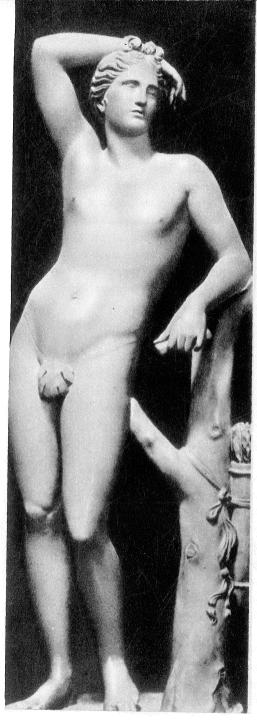


Leonardo de Vinci.—
ESTUDIO DE PROPORCIONES

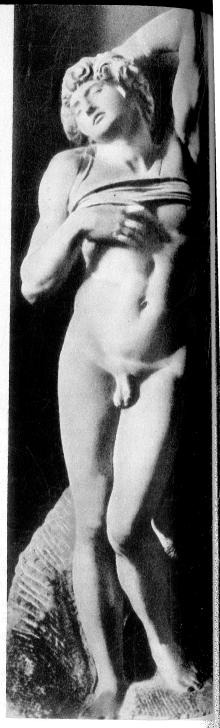
I would in the many and a start or another than the property of the control of th

The second secon

Leonardo de Vinci.— ESTUDIO ANATOMICO.



Apolo griego



Miguel Angel.—ESCLAVO MORIBUNDO

VUELTA A LA ANTIGUEDAD.

más bien pequeños y flexibles, pero muy capaces: de privilegios, arreglos particulares, seguridades de derechos y monopolios efectivos. El centro de todo fué primero Wisby en Gotlandia; cuanto más amplio se hizo el radio de acción de las carabelas, tanto más pasó a ser Lübeck el centro. Un contenido de mayor poder en el imperio la Hansa ni lo buscó ni lo hubiera podido hallar. Pero ella misma de por sí es una universalidad, y a partir del centro ejercita desde su propio centro un poder sobre amplias zonas de Occidente, y, desde luego, de modo plenamente racional. Muy ahorrativa de medios guerreros, pero con un arte política que puede resistir al de cualquier estado, y muy sin escrúpulos para aplicar métodos de lucha económica, domina como suelen dominar la riqueza, el pensamiento habituado a los amplios espacios y un consciente espíritu de empresa. Las formas de construcción y de acción son siempre los de una sociedad, pero dan espacio a la más libre iniciativa de cada una de las ciudades y cada uno de los comerciantes. En el siglo xiv, se presenta un modo de llevar los negocios muy racional, con libros, comisiones, compensación de pagos, pero también la empresa capitalista sigue ligada al todo de manera muy disciplinada. Esto no es, en verdad, ninguna "transición", sino contenido plenario de una realidad histórica que está en su propio tiempo.

No es ninguna casualidad que allí surgiera una forma nueva y septentrional del gótico. Las grandes iglesias de ladrillo de las ciudades hanseáticas, especialmente en la zona wenda, son espíritu de la Hansa, y son más: son imperio que, desde luego, en la realidad política, apenas actúa aún como imperio, sino sólo como fuerza activa,

impulso y sentido de responsabilidad en los hombres.

A la misma altura y honor asciende el goticismo de la orden de Caballeros Teutónicos, cuya ascensión, plenitud y caída es contemporánea con la Hansa, cuyos grandes maestros son exactamente tan agudos diplomáticos como las cabezas políticas de la Hansa, y además fieles del Imperio y de la Iglesia. Los hermanos son "caballeros y luchadores elegidos", y que han jurado justicia y disciplina conforme a la tegla de San Benito. Pero el estado y su política son lo más racional en razón política que hay en Europa. Entre el trabajo de la espada,

los magnates políticos y la obra de colonización, madura la mística piedad de la *Teología alemana*. Las iglesias son a la vez fortalezas capaces de defensa. Desde Marienburg la imagen de la Virgen María mira como una imagen de misericordia, pero también como un estandarte de campaña sobre la tierra conquistada.

SECULARIZACION DE LA CRUZ Y RENACIMIENTO DE LA MEDIDA HUMANA

A fines del siglo xiv, la razón ha pensado y ha puesto en guardia de tal manera al espacio gótico, que la forma fundamental de la basílica desaparece del todo. En lugar de la predominante longitud y de la subordinación de los lados al centro, aparecen ahora espacios unitarios sin dirección, que sólo se dirigen hacia lo alto, pilares de alto tronco, en lugar de los haces utilitarios, bóvedas estrelladas y en red en lugar del abovedamiento claramente dividido en tramos, es decir, en lugar de la basílica que guarda los sacramentos, la iglesia como lonja en la que oye el sermón la comunidad entera. Este gótico tardío no es una decadencia ni tampoco una madurez que se pasa, es, como dice Dehio, gótico más joven y segundo, que se esfuerza desde sus raíces por ser nuevo. Es la época misma en que el arte va divulgándose, incluso hasta las masas, o digámoslo mejor, hasta el pueblo, a la vez que pierde en rigidez de la forma pero ganando en relación vital con la devoción del individuo. Y es la misma época en que la voluntad constructiva de las ciudades ha creado todos los concejos góticos, las lonjas, los graneros, casas de tráfico de telas y paneras, y además las murallas, torres, puertas y puentes, que en conjunto llamamos nuestras "viejas ciudades".

Por todas partes, está allí vivo el Imperio, como águila en la puerta de la ciudad, como Rolando y como figura de fuente, como antiguo derecho y libertad, sacro o discutido, intacto o desgarrado, pero allí está. Lo que fué construído antes de Rodolfo de Habsburgo se debe

visitar como belleza especial, pero la baja Edad Media se saca sin esfuerzo de nuestras ciudades, como el interior de una fruta bien madurada. Y esto tiene validez no sólo para Alemania, sino para todos los países de Europa. El mundo gótico es un mundo completo y presente, no reducido a escombros, sino reedificado (en la medida en que no ha sido reducido a ruinas por las modernísimas bombas). Con él comienza, como Goethe de muchacho sintió en Francfort, "lo histórico interesante para nosotros": esto es, está también interiormente presente en nosotros, en nosotros influye y nos liga. Nos liga de otra manera que la antigüedad, que es la medida eterna de una vida elevada y la norma de toda ilustración. Nos liga en cuanto somos débiles y necesitados de un orden superior, fieles a nuestra patria y dependientes de nuestros padres, cristianos y alojados en lo eterno. Como mundo gótico está la cristiandad medieval visible en nuestros países y en nuestros espíritus.

Pero la razón, una vez que se ha desarrollado, no se incorpora nunca a la larga puramente a la fe como nervio espiritual y como servicial apoyo. Es por naturaleza dominadora de sí. Es capaz de una totalidad propia y lo sabe. Así vive en ella un impulso insaciable a aclarar cada vez más lo milagroso, a plantar el conocimiento y al conociente sin prejuicios sobre sus propios pies, a racionalizar del todo lo real, a mundanizar plenamente lo santo. El proceso que se designa con estos lemas ha sido sentido por la historia, por la sociología y por la filosofía de la historia, siempre como el alma de la historia moderna y como el destino irrenunciable del Occidente. Como un proceso químico que va quitando de un polo y poniendo en otro, como descom-Posición progresiva, limpieza y esclarecimiento, ha sido pensada la historia de la razón, y ha sido considerada como el tema indiscutido de los siglos modernos. Con el comienzo parecía fijado el firme proceso, y con este el fin, es decir, la plena desdivinización, secularización y racionalización. Quedaba, por consiguiente, sólo la cuestión de si esto era una marcha hacia lo defectuoso o hacia la libertad, hacia la perdición o la bendición.

Por lo que hace al fin, el pronóstico ha sido hace tiempo sobrepasado. El imperio de la razón ha perdido su fuerza de ligazón antes de que la ganara del todo. Su herencia no se ha perdido, ni tampoco las devastaciones que ha ocasionado, aunque fuerzas de muy distinta especie han reclamado la herencia; de esto tendremos que hablar más adelante.

Pero también, en relación con el comienzo y el medio, se deben hacer algunas objeciones contra la fe de la razón en sí misma y contra la imagen que ella se hace de su propia historia. Las potencias históricas no actúan continuamente como fuerzas de la naturaleza, y su historia no puede representarse según la simple comparación de un progreso que avanza. Sino que actúan, irrumpen, se imponen, hacen época. Los procesos históricos no son desarrollos, sino decisiones. La se de la razón, aunque esté comprendida en un proceso incontenible, y en su principio sea inmanente su destino, tiene un sentido bueno: a saber, como autoconciencia, confianza en sí misma y programa. Pero en la conexión causal histórica la razón está implicada como realidad y como fuerza, y entonces tendríamos que preguntar qué luchas ha realizado y qué victorias una a una ha logrado, qué concretamente ha destruído y concretamente ha creado, qué ha eliminado y qué ha descubierto. Jacobo Burckhardt ha designado el contenido esencial del Renacimiento con la fórmula clásica de "descubrimiento del mundo y del hombre". Con esto está expresado claramente que se trata de una realidad aquí y ahora, de una hazaña que no ocurrió más que una vez. Descubrimiento quiere decir que no sólo se quita una cobertura, sino que es retirada lejos, desgarrada, perforada. La procesión con la que la Diosa Mundana, con todos los dioses y diosas que le corresponden, entra en el quattrocento es una verdadera marcha triunfal.

Con esto, entran en la historia de la razón todas las propiedades, y se podría decir que todas las maravillas de la cristiandad occidental. Es, por consiguiente, demasiado poco comprender esta historia según la figura del convertirse en más y en menos, como progreso en una dirección, como enriquecimiento en racionalidad por un lado y destrucción de la fe por el otro. Con esto la trasladaríamos, en cierta medida, al espacio de las ciencias de la naturaleza, donde ocurren semejantes procesos lineales. Pero se desarrolla en el espacio histórico, y en qué espacio histórico: en plena historia de la cristiandad occi-

dental y casi como un episodio de la misma en una época en que se emprenden apasionadas luchas por la pureza de la fe y la reforma de la Iglesia, de manera que en cada momento, puede surgir un Savonarola y abrasar toda la feria de vanidades del mundo, entre los grandes místicos y Lutero, entre Wiclef y Calvino, verdaderamente en la contemplación de la cruz. Pero no es sólo una comprobación sobre el ambiente histórico del Renacimiento y sobre su fondo espiritual, sino una consideración sobre lo que realmente ocurre en él. Los conceptos de profano, razón, secularizar, son todos transitivos. Es algo lo que se racionaliza y hace profano, a saber, el Cristianismo, y éste no es en ello, en modo alguno, sólo objeto de una destrucción, sino que actúa de modo espontáneo en el proceso, e incluso actúa con una desbordante causalidad, como un verdadero grano de semilla.

La cruz tiene la maravillosa propiedad de que puede ser secularizada. Pero esto no es sólo su propiedad y su destino, sino su impulso y su fuerza, y a que quiera convertirse en mundo. Precisamente, los más piadosos, no han descansado hasta que la han plantado en el centro del mundo, la han convertido en verdadera obra diaria de piedad de este mundo y de conservación dentro del mundo, como si sólo así quedara garantizada la intimidad de la fe; todo intento de plantear lo espiritual como un mundo de formas propias, era para ellos ya como el culto pagano de los ídolos. Pero incluso donde el corazón y los sentidos buscaban sólo a la Dama Mundanidad, la razón se hacía dueña de sí misma, y la conciencia, de manera tensa o con abandono, se convertía al paganismo, incluso allí, el Cristianismo actuaba a la vez desde el otro lado y seguía siendo el sujeto de la historia. Cada astilla que era quitada de la madera de la cruz seguía viviendo, y sustancialmente, seguía siendo cristiana, por profanamente que fuera tallada. Y la cruz misma seguía entera, por muchos trozos que de ella tueran arrancados. Sólo la cruz occidental, de la que verdaderamente está pendiente el Crucificado, y cuyo tronco ha sido abrazado por millones de penitentes y de suplicantes, tiene esta propiedad; la desnuda cruz griega, por ejemplo, no la tiene. Ha sido decisiva para la historia interna del Occidente y para la historia universal de Europa en los siglos modernos. Justamente, al principio, cuando la primera irrupción de la razon hacia la profanidad, ella influye también y vierte el Renacimiento de la antigüedad en una época en la historia del Occidente cristiano.

Porque conforme a esto la historia de la razón, tanto como progreso continuado, como en cuanto serie de hazañas y descubrimientos, tanto como robo de fe, como en cuanto hay que imaginarla como su figura transformada, es extraordinariamente difícil de comprenderse his tóricamente, esto es, como conexión causal de fuerzas concretas. Existe, por consiguiente, un problema del Renacimiento. Desde que se le ha planteado a la historiografía—y ya preocupó en el Renacimiento mismo—, siempre, en lugar de irse aclarando se ha ido volviendo mas complicado. La cuestión de cuándo comienza el Renacimiento, cómo se forma y desarrolla, si es históricamente una unidad o una pluralidad de choques, impulsos y libres creaciones, si es un motivo continuo que se desarrolla, o un acontecimiento excepcional que se anuncia y prepara: estas cuestiones son hoy, menos que nunca, aptas para set explicadas con una sola respuesta. Es por completo una empresa posible seguir a través de toda la Edad Media todas las finas líneas de la racionalización, todas las excitaciones de capricho e intimidad subjetiva, todos los sentimientos y motivaciones puramente mundanos en las que es tan rico. Se viene a dar entonces con pensamientos racionales por completo que rompen casi del todo o de modo efectivo la fe, hacia un humanismo dentro del escolasticismo, hacia un Renacimiento dentro del goticismo, hacia la moderna ciencia de la naturaleza, la moral pagana, la política racional, en medio de un mundo cristiano. Tampoco hay ninguna duda de que estas líneas se enlazan y enredan entre sí; se hace así visible una auténtica conexión histórica de fuerzas que se esfuerzan por salir de la Edad Media. Desde luego, que es muy complicado y tierno. Debe, en cierta medida, haber sido preparado el Renacimiento a partir del mundo gótico.

Con todo, no es una ilegítima simplificación que la historiografía, en este caso, venga a dar continuamente en no enlazar las épocas sino caracterizarlas como rígidamente enfrentadas. Frente a los cuidado sos e ingeniosos intentos de andar siempre buscando nuevos precursores, fuentes y rodeos del Renacimiento, la esencia de la Edad Media

y la del Renacimiento han sido contrapuestas con tanto cuidado y talento, incluso cuando aquella quedó abierta hacia lo profano y este no se separó de la doctrina y los sacramentos de la Iglesia. Es como si las investigaciones sobre el Renacimiento siempre volvieran hacia el primer gran bosquejo de Burckhardt. En ello, se expresa una cualidad histórica objetiva del Renacimiento. Es realmente una época que asciende de modo abrupto (y por lo demás, también desciende de repente). Que con Petrarca, comenzó la renovación de la cultura y con Giotto la del arte, lo notaron ya los contemporáneos. Pero realidad de una vida completa se hace el nuevo espíritu por primera vez en el quattrocento de la Florencia medicea. Entre Brunelleschi y Miguel Angel, entre la cúpula libre de Santa María del Fiore, que es una obra maestra del gótico tardío, y la cúpula de San Pedro, que como su creador nos mete en el barroco, está tenso el Renacimiento como una existencia audaz, que sólo puede ser mantenida mediante la constante afluencia de energías. El breve siglo se reduce todavía si se piensa que todo lo hizo saltar en Florencia la imposición del dominio extranjero y en Roma la catástrofe de 1527, en la medida en que ya no estaba agotado por sí mismo. Sin contar algunos iniciadores que madrugaron, dos generaciones realizaron por asalto la victoria del hombre y de este mundo, la tercera vive en el disfrute de la victoria, después las energías se agotan, y se abren-como todos los grandes de la última generación, y ya algunos de los de la central—caminos solitarios que llevan muy adelante hacia el futuro. El Renacimiento es, no sólo por su carácter emancipador, no sólo por su estilo aristocrático, sino en toda su existencia, una audacia, pero lograda; un episodio, pero terriblemente efectivo. La línea frontal de la razón en el espíritu occidental fué determinado por él, a la larga, de una manera decisiva.

Es la tesis más conocida de Jacobo Burckhardt que el Renacimiento italiano—y en todo el Occidente él en primer lugar—convierte al hombre en individuo, lo libera en cuanto tal y lo hace consciente. Este "desarrollo del individuo" no puede ser tomado como plenitud que mana libremente (cual si en la Edad Media no hubieran surgido personalidades características). Es más bien, una intención, una hazaña, y, en gran parte, una hazaña consciente. El hombre en el Renaci-

miento es un descubrimiento para sí mismo, hasta una terra nova de muchos descubrimientos. Su individualidad y autonomía es una posición mantenida. Su libertad es una audaz conquista, a menudo también una acomodación, en los casos máximos, desde luego, una magnífica victoria. Dilthey parte, en su artículo sobre la visión y el análisis del hombre en el siglo xv y xvi de que con el Renacimiento aparecieron todos los matices del talante vital y de la fe, todas las formas características y los tipos del modo de vida "por primera vez entre los jóvenes pueblos románicos y germánicos"; y en verdad, aparecieron, dice él, a plena luz del día y con la visera levantada. Es decir: no sólo es que están allí, sino que se plantean como se plantea una tesis, se presentan, quieren mostrarse. Se sabe que Petrarca, cuando subió al Mont Ventoux, junto a Aviñón, descubrió no sólo la naturaleza, sino, a través del rodeo por las Confesiones de San Agustín, se descubrió a sí mismo. Él pretende que con ello se quedó mudo, pero en realidad se volvió elocuente. Es el primero que en toda su plena individualidad se muestra a sí mismo con todas sus amistades y amores, aventuras, humores y deseos, "a plena luz del día y con la visera levantada", y así se convirtió en modelo europeo. Pero a la personalidad que se quiere ver a sí misma y se deja ver, pertenece la sociedad en que se refleja, pertenece la lengua en que ella se goza a sí misma y a sus semejantes, pertenece la fortaleza en que brilla, pertenece la gloria que la hace inmortal de un modo terreno; pertenece, finalmente, la acedia (el dolor cósmico), en que ella se siente

Porque la individualidad del hombre se conquista en una emancipación y es mantenida como autonomía, se ve continuamente la tensión con que es sostenida. En los pequeños, basta la vanidad, el afán de valer y de ganar. En los medianos, actúan la fuerza y la terquedad; en los grandes, profundas energías morales. La doctrina de la Estoa celebra por tercera vez en Europa sus triunfos. En los tiempos heroicos de Florencia, domina como en la época de los Escipiones en Roma.

Es ella también la que suministra al hombre el conocimiento de sí mismo. Surge una extensa literatura sobre las pasiones del alma, sobre los movimientos de ésta, los temperamentos y caracteres. Todas las confesiones, monólogos, penitencias, en que se desplegaba y agitaba la piedad medieval, siguen estando actuando al paño. Pero en esto, se manifiesta el proceso de secularización como claro giro de la voluntad: el individuo emancipado ya no se confiesa más, sino que medita, ya no lucha con Dios, sino que se estudia a sí mismo. La doctrina estoica de la omnipotencia de la naturaleza y de la sublimidad de sus leyes, es precisamente el planteamiento exacto de aquello que el hombre ahora quiere. Se hace consciente de su fuerza al reconocerse como naturaleza, y descubre la conexión de fuerzas que en él operan. Expulsado del mundo de lo santo como un condenado voluntario, liberándose de aquél, se reencuentra a sí mismo como naturaleza causante y así se convierte en santo él mismo.

En este siglo, hay una multitud de existencias humanas que encuentran su satisfacción plenamente en lo terrestre, de modo que ni la riqueza ni la pobreza los conducen al más allá. Por eso se llevan todo lo que de fuerzas y excitaciones, de alimento y veneno, hay oculto en este mundo terrenal, y lo absorben en sí como con mil órganos. Toda la jugosidad y brutalidad de la vida, todo el brillo de la sensualidad y de la voluntad diabólica irradia de los rostros de estos tiranos, condottieros, papas, grandes burgueses, artistas y literatos. Virtà es todo lo que puede realzar al hombre en sí y en el mundo.

En los casos máximos, el realce del hombre conduce a la madurez de una existencia polifacética. El uomo universale no sólo sabe, puede y domina todo, sino que a la vez lo vive todo. Las cosas de la tierra, en particular las hermosas, son amadas con una pasión que limita con lo santo; árboles, hermosos animales, paisajes, conmueven hasta las lágrimas. Pero la misma belleza del mundo no afluye simplemente, sino que es arrebatada, como el hombre se arrebata a sí mismo, es conquistada por asalto y descubierta con celo. Y lo mismo que en la naturaleza humana, en todos los reinos del mundo luce una conexión regular, que puede ser percibida por la experiencia, imitada con el Pensamiento, y, por consiguiente, comprendida y dominada. Todos los hombres creadores, y también los artistas plásticos, son pensadores, están hambrientos de experiencias y son de espíritu inquieto. El

arte es, precisamente, en los más grandes, casi sólo un camino entre otros para la conquista del mundo. Quizá es precisamente por eso el arte tan magnífico, pues con ello queda incorporado no a toda la vida de un pueblo, sino a toda la existencia de una aristocracia de la cultura, de la propiedad y del señorio. "Aquel Narciso", dice Alberti en su tratado de la pintura, "que vió su imagen en el agua y temblo ante la belleza de ella, fué el verdadero inventor de la pintura". No es la similitudo, sino la imago, no es la semejanza en la que transparece un mundo más alto, sino la cosa terrena, cual brilla en su be-Îleza, el objeto del arte, cual es también el objeto de la pasión y de la vida. En la cumbre del Renacimiento florentino, y luego en la Roma de Julio II y de León X, el arte se convierte en la más pura expresión de la época; porque es apto de encerrar por completo el mundo sensible. Con una corporeidad, realidad y altura terrenal, que no significan naturalmente la vuelta a la antigüedad, pero sí durante un breve tiempo, la victoria de la mundanidad en el arte, a partir de Donatello, las esculturas y pinturas se mantienen libres y poderosas en su espacio: desde Masaccio, la pintura vence la amplitud del espacio pictórico y la corporeidad de las figuras movidas. Cada paso hacia la realidad es logrado mediante estudio, y cada paso es a la vez un avance hacia la belleza.

De Leonardo da Vinci, ha dicho Goethe en su artículo sobre la Santa Cena (1817), que su profundidad observó muy pronto que detrás de la apariencia exterior, cuya imagen le resultó de modo tan feliz, estaban ocultos muchos misterios, por cuyo conocimiento él tenía que esforzarse incansablemente. Leonardo como descubridor, como investigador, como pensador: en realidad, apenas hay otro acceso hacia este enigma de grandeza humana. Es quizá el único pagano entre los muchos que querían o creían serlo, y a la vez entre los muchos que buscaban la medida clásica, el único occidental con conciencia, sólo que él calla sobre esto como sobre la mayoría de las cosas. Es tan libre y el poder de su naturaleza es tan afín de modo electivo con el poder, que busca la proximidad de los más libres tiranos. Su espíritu es tan universal—en él está realmente presente la universalidad como simple realidad—, que él a la vez lo cultiva todo:

pintura, arquitectura, fundición en bronce, fisiología y geometría analífica, química, mecánica y música. Su lápiz dibuja magníficos miembros, muecas, partes de máquinas y fórmulas matemáticas en una misma hoja. La carta con que se presenta a Ludovico el Moro da una selección de sus inventos, máquinas de asedio y aparatos para volar, carros acorazados, explosivos y tramoya teatral figuran entre ellos. Es maestro y entusiasta del experimento, pero está tan cerca de la vivacidad de la naturaleza, que no la destruye mediante el experimento, sino que, simplemente, la descubre. Es el descubridor por excelencia; pero el difuminado de su lápiz y de su pincel conjura de nuevo todo el aliento de las superficies. Como a través del silencio y de la ironía penetra su sabiduría, y como la mayoría de sus obras se han perdido, su misma existencia se abre paso como a través de un silencio. Si es posible llegar a conocerlo del todo, puede bien dudarse.

En el problema del Renacimiento, la resurrección de la antigüedad clásica, esto es, lo que le ha dado su nombre, resulta lo más problemático. La historiografía, en realidad, se ha dejado en parte equivocar con el nombre del Renacimiento y con la explicación que éste dió de sí mismo. Ha confundido lo que se intentó con lo que realmente aconteció. Con esto les ha dado trabajo fácil a aquellos que han descubierto las numerosas lagunas y confusiones del Renacimiento en las cuestiones de la antigüedad, y que creen haber descubierto que la voluntad de recuperar lo clásico era un engaño a sí propio, moda de un círculo ilustrado o, como Spengler decía, una comedia bien representada, al demostrar que en nombre de la antigüedad ocurrió algo

muy poco clásico antiguo.

Naturalmente, que la construcción con una cúpula en su centro, que desde Brunelleschi y Alberti, pasando por Bramante y Miguel Angel, hasta dentro ya del barroco, se consideró el ideal de la belleza arquitectónica, no es de la antigüedad clásica. La herencia gótica y el modelo bizantino son en ella más fuertes que la copia del templo antiguo. Es espacio como aquello, no cuerpo como éste. Naturalmente, que las estatuas del Renacimiento, desbordantes de fuerza, apasionadas, individualizadas en retrato, no son plástica antigua. Evidentemente, que la pintura al óleo, que abre la profundidad del espacio y

los misterios de su aire, no tiene nada que ver con Polignoto. Surge, como demuestran los grandes holandeses, como un nuevo florecimiento a partir del gótico, es una creación original y—aquí es lícito decir con Spengler—un símbolo del Occidente, casi más del del Norte que del del Sur. Tampoco la nueva ciencia del hombre y de este mundo es, en modo alguno, antigua porque sea conscientemente antiescolástica. Precisamente, lo que constituye la esencia de la ciencia renacentista, el ethos del descubrimiento, la pasión por el experimento y por la especulación que se remonta, el rápido paso a técnica que domina la naturaleza, no tiene nada igual en la antigüedad, ni en la clásica ni en la tardía.

Jacobo Burckhardt ha visto también en este punto con asombrosa justeza, al comenzar su ensayo de historia de la cultura a partir del estado del Renacimiento y del hombre, y al haber añadido sólo a la mitad de su obra el renacimiento de la antigüedad, que de un modo unilateral se ha convertido en nombre total de la época. Desde luego, dice él, de tal Renacimiento no hay nada que abstraer, fué una alta necesidad en la historia universal, pero sólo su íntima alianza con el espíritu popular italiano que junto a él estaba, lo impuso al mundo occidental. Con esto el problema es verdad que no estaba definitivamente resuelto, pero sí por adelantado planteado en sus términos. El proceso que en sentido específico se llama "renacimiento" no se puede designar con una forma única ni en una imagen única; sólo está claro que el sujeto en él no es la antigüedad resucitada, que sólo hubiera sido recibida en el dispuesto espíritu del Occidente, sino que el sujeto es el Occidente, que excavó en la antigüedad, la repensó y la emuló. Y tampoco es que la época por sí misma se hubiera hecho esencialmente igual a la antigüedad de modo que hubiera podido cosecharla como un fruto maduro. Sino que se encuentran enfrentadas dos realidades históricas. La una pone en la alianza su indomable energía vital, su sed de mundo, su fuerza creadora, la otra-así se sintió en la Florencia del quattrocento-las "proporciones musicales" que resuenan en sus ruinas. Ante la fuerza de este mutuo influirse palidece la diferencia entre que la una sea presente y la otra pasada. Burckhardt tiene razón de hablar de una alianza; también esta imagen cubre, desde luego, un tejido de muy diversos efectos en ambas direcciones.

La antigüedad opera, por de pronto, como una especie de fermento en el proceso de la secularización de la cruz, de la emancipación del hombre y de la entrega al mundo terrenal. Todavía en las más pobres, contingentes y fragmentarias de sus ruinas, existe tanta libre belleza y tanto espíritu consciente de sí, que una irrupción de este mundo, que ya estaba en curso, fué cada vez más impulsada, afirmada y apresurada. No hay que perder de vista qué impulsos recibió el pensamiento libre con la conciencia de que ya había existido una vez la audacia del pensar libre, y qué ayuda experimentó el disfrute de lo bello con la belleza de las reliquias de la antigüedad.

Además de ello, la antigüedad suministra el modelo en el que se proyectan los propios logros y esfuerzos, incluso las propias sensaciones y sentimientos, es decir, realmente, uno mismo. Es muy fácil de comprobar que la antigüedad fué conocida de manera muy incompleta, se falsificó con cosas modernas y fué idealizada sin crítica. ¡Como si ello importara algo! De lo que se trataba es de su retroactiva fuerza de conformación, de su capacidad de ser norma. Desde luego, que el intento de confirmarse para lo propio en otro era extraordinariamente peligroso. En cualquier otro caso, hubiera conducido a una doble existencia hipócrita, a un mentido clasicismo o a la histeria. También en aquel caso era atrevido, pero el intento se logró. Ello fué en primer lugar mérito de la antigüedad misma. No hay ninguna imagen que sea tanto paideia, es decir que tenga tanto la fuerza de conducir hacia sí a aquel que la imita. La antigüedad no es ningún sistema abstracto de coordenadas que deforme las figuras, sino una plenitud concreta de formas con fuerza categórica: todo lo que se hace pasar a través de ella gana en cualidad de presente, en realidad, en validez, pero no se desnaturaliza, sino que se confirma en su ser. Se podría decir que el Renacimiento hizo renacer no tanto la antigüedad como la fuerza resucitante de la misma.

Lo hizo de modo sumamente activo y hasta con todo el carácter apasionado de su voluntad de descubrimiento. La antigüedad en el espíritu del Renacimiento renació menos que fué por él activamente atacada y descubierta pieza a pieza, como los dominios del mundo

terrenal que fueron tomados en las tenazas del experimento y de la razón especulativa. Es como si una segunda realidad, más profunda y más hermosa, también plenamente terrenal y también oculta, fuera recuperada del suelo y del pasado. Pero porque allí el objeto del descubrimiento era forma viva, irradiaban desde éste fuerzas plásticas, y los descubridores se descubrían en él a sí mismos. A partir de Petrarca, las cartas de Cicerón se convierten en los grandes modelos del estilo propio. Después, los poetas e historiadores romanos son humanísticamente reconquistados. Ya Boccaccio lee a Homero. Desde el Concilio de la unión en Ferrara y Florencia, y, sobre todo, a partir de 1453, los griegos acuden a montones e inflaman el entusiasmo por Platón. Se despierta un celo febril por los escritos antiguos. En Florencia, reunió Niccolò ya en la época de Cosme de Médicis la primera gran biblioteca. En la corte de los Papas humanistas, el entusiasmo coleccionista adquiere formas más grandiosas y labora en conexión con toda Europa. La lengua volgare se ennoblece con los escritores clásicos. En el latín madura la lengua de la diplomacia italiana.

Con el mismo entusiasmo se excavan las reliquias de piedra y se salvan las ruinas de la destrucción; Rafaelo Santi es empleado por el Papa León X como inspector de todas las piedras de los edificios antiguos. ¡Y qué de cosas daba el suelo de Roma con sólo escarbar! El mundo culto de Italia peregrinaba hacia los vivos testimonios de la humanidad antigua. También allí respondía la antigüedad—"liberada de sus cadenas", como se decía entonces—con toda su fuerza plástica. Se escuchaban aquellas proporciones musicales que en ella resonaban, y asombrosamente sabían percibirlas. La humanidad de los antiguos era también la propia. ¿No era el propio pasado el que libertado, reconquistado, era convertido en prenda y norma de la grandeza presente? La cuestión de si el impulso de la vida presente no superaba el modelo de los antiguos, fué planteada ya audazmente en Florencia, más tarde fué afirmada claramente con el concepto de "modernidad". En este punto, la alianza de que hablaba Burckhardt se convierte en mucho más que cuestión de ilustración y de existencia aristocrática. Se convierte en decisión en la realidad de los pueblos románicos. Primero, en Italia; después, en toda la Romania, especialmente en Francia, el estado moderno saca su profanidad, su ufán de poder y la conciencia de su significación europea de la grandeza redescubierta de los romanos.

Estímulo y norma, descubrimiento y emulación, comparación y herencia—todas estas tensiones en el fenómeno del Renacimiento, van de acá para allá entre la antigüedad despertada y el presente. Pero en el breve siglo del Renacimiento hay algunos brevisimos momentos en los que todas las tensiones descansan en el equilibrio, y en los que ambos elementos se funden, ciertamente que no en una plena existencia, pero sí en una plena belleza. El más hermoso de ellos está señalado por los años romanos de Rafael. Este joven no es menos grande que los máximos porque terminara todo lo que inició, ni menos libre porque aprendiera de todos (pues aprende sólo lo mejor), ni menos profundo porque en su obra todas las tensiones se compensen y todos los problemas se resuelvan como en la misma bienaventuranza. Cual el reúne la antigüedad y el Occidente cristiano, la corporeidad con la composición dialéctica, el escorzo con la musicalidad, nunca ha tenido comparanza, y ciertamente, que no la tendrá nunca. El caminar de su Madonna Sixtina sobre las nubes es la transfiguración del hombre y la tremenda confesión de que el mundo ha sido salvado en medio de su belleza sensible.

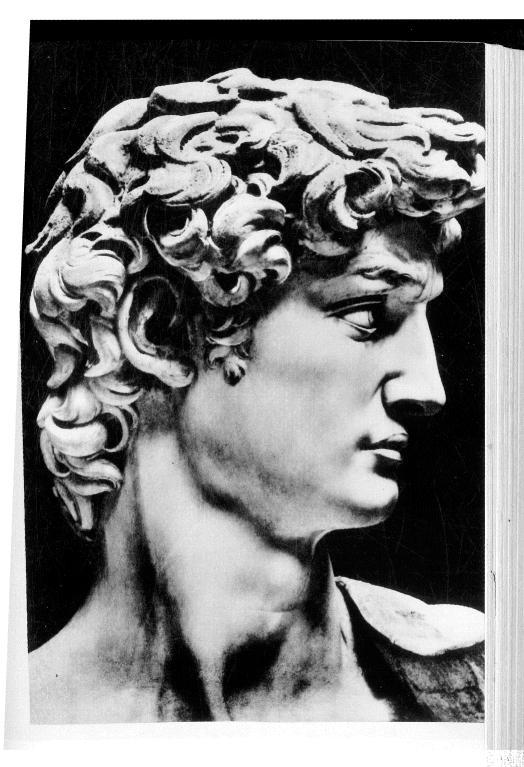
En tales cumbres puede uno estar seguro de que el Renacimiento, aun donde es profano del más magnífico modo, queda tan cerca del cristianismo como cualquier otra fase de la historia de Occidente: madera del tronco de la cruz. ¿Dónde se despliega este arte que goza de los sentidos? Primero en las iglesias, y hasta el final preferentemente con temas sagrados. Como fondo de las historias bíblicas se abre el escenario del paisaje, en sus figuras surge el hombre hermoso y característico, en sus escenarios florece el mundo. Sólo muy lentamente, y siempre como una desviación, se desarrolla un arte puramente profano en su contenido y motivación. Tampoco el pensamiento ni la literatura se desprenden del círculo cristiano de temas, sino que permanecen en él, incluso cuando se confiesan abiertamente al mundo. La mitología antigua va junto a la leyenda, la sensa-

ción de los sentidos con el sacramento, el escepticismo con la fe, con un mundo tanto más rico por ello. Todas las audacias frente a curas y frailes, toda la crítica del Pontificado y su historia no impiden que la Iglesia sea una fuerza viva en medio de la vida. Muchos pensamientos, por ejemplo, el de la unidad de la fe en Dios en todos los mitos, religiones y filosofías, se demuestran que son al cabo elaboración de la teología cristiana, aun cuando al principio fueran concebidos como ataques contra ella. Afluyen a la vida religiosa realzada de la época de la Reforma, y no sólo esclarecen el cristianismo, sino que lo hacen más profundamente. Pero también la piedad medieval intacta pervive como fuerza interior en el hombre; ¡de qué modo

tan auténtico, por ejemplo, en el emperador Carlos V!

En su curso total, el siglo del Renacimiento no es un alejamiento del cristianismo, sino más bien un acercamiento hacia él. Lo mismo que en el arte más elevado, en el humor vital y el sentimiento religioso, el siglo xvi, por encima del Renacimiento florentino, retrocede hacia el trecento: el siglo de la Reforma, de la Contrarreforma, de las guerras de religión, hacia el siglo de Dante. Los conceptos mecánicos del batir del péndulo o de la reacción no bastan de ninguna manera para comprender este proceso. Tampoco el Renacimiento es un puro episodio; la profanidad que conquistó penetra como una corriente entera en la historia ulterior de la cristiandad occidental. Sólo que hay que ver con los ojos que en el proceso de secularización la cruz no es objeto y resto que sobrevive, sino sujeto y fuerza que actúa. Mientras que la antigüedad es siempre sólo el fermento que estimula el proceso, la cristiandad es la sustancia en la que aquél procede. Incluso el paganismo, que en algunas almas grandes se convierte en realidad viva, es algo ganado con esfuerzo, y nada ingenuo. Ello significa que la división del mundo en dos, la crucifixión de Dios, el pecado y la salvación han sido incluídos en la existencia terrenal. También el espíritu libre tiene que tratar en su libertad con la Caída y la Salvación. También el ateo está debajo de la cruz.

El tercero entre los tres más grandes enseña esto de la manera más penetrante. Su vida de noventa años es como una poderosa abrazadera que alcanza de los días de Lorenzo de Médicis hasta la época



Miguel Angel.—CABEZA DE DAVID.



Rafael.—EL CARDENAL.

de la Contrarreforma iniciada. Pero su obra se extiende como una poderosa abrazadera por todo el Occidente. El mismo casi intemporal, no sólo pasa los límites de todo estilo, sino los mismos límites del arte. De otra manera que en el estado de no terminación apenas podría ello pensarse.

La pasión de Miguel Angel por la antigüedad es desmesurada como todas sus pasiones. Es como si él quisiera lograr el acercamiento y la belleza corporal del cuerpo humano, que a los griegos se les vino a las manos como un regalo, con el sacrificio de la salvación de su alma, arrancándola violentamente del mármol, conjurándola de la vaciedad de las superficies. Por eso están esos cuerpos cargados con un exceso de alma. Están cargados de sabiduría, de culpa, de angustia, de todo lo que pesa, y por ello perseguidos, como Miguel Angel mismo. El Jeremías de la Capilla Sixtina es en este sentido íntimo, casi un autorretrato: vidente lleno de divinidad y, sin embargo, solitario, como es el destino del incrédulo. Sólo los máximos objetos de la fe cristiana bastan como bosquejo a este arte tremendo, y son precisamente su parábola. Un paso del Dios creador de mundos, un brazo extendido, un poderoso pensamiento, son suficientes para crear, salvar y condenar criaturas.

LA TIERRA SE VUELVE REDONDA, EL MUNDO, INFINITO

Que la tierra es una esfera lo sabían en Occidente por lo menos desde Alberto Magno y Rogerio Bacon todos los que conocían su Aristóteles. Los árabes recogieron con curiosidad desde muy pronto la ciencia geográfica alejandrina, en parte, incluso, la hicieron avanzar y se la comunicaron al Occidente, bien a través de los cruzados, bien a través de las escuelas eruditas. Ptolomeo representa en ello el papel principal. Su obra de geografía fué traducida por orden de Federico Barbarroja del árabe al latín; en el siglo xv el Cardenal Bes-

sarion trajo el original griego a Italia. En los mapas de Ptolomeo se basaba toda la cartografía árabe y europea, hasta bien entrado el siglo xvi. Con ellas navegaron Bartolomé Díaz y Vasco de Gama, Cristóbal Colón y todavía Fernando de Magallanes. Esto es también un trozo de antigüedad conservada y resucitada, una herencia: ¡pero cómo fué aceptada en el espíritu de Occidente!

Por lo que se refiere a la dimensión del orbe terráqueo, Eratóstenes había calculado el Ecuador de 6.300 millas; es una hazaña asombrosa: la verdadera longitud del Ecuador es de 5.400. Sobre esto había calculado, con razón, que era posible, pero un camino muy largo, llegar desde Europa hacia el Oeste hasta la India. Pero no era esta dimensión científicamente calculada, sino apreciaciones mucho más cortas las que determinaron en los finales de la antigüedad, entre los árabes y en la Edad Media, las ideas sobre las dimensiones de la tierra. A esto se añadía el convencimiento de que la mayor parte de la Tierra es firme, y sólo una parte pequeña es mar; y, por consiguiente, Asia se extendía mucho más hacia el Oeste, más allá de la mitad de la Tierra. Las grandes distancias que indicaba Marco Polo en su descripción del viaje confirmaron este convencimiento.

Cuando Colón, el 3 de agosto de 1492, partió de Palos para alcanzar por el Oeste el Oriente, en su cabeza había una muy curiosa mezcla de verdad y error. De Marco Polo y de la Imago mundi de Pedro d'Ailly sacó la certeza de que la distancia de España a la India no era muy grande, y, por lo demás, también la certeza de que en un lugar bien caracterizado en el lejano Oriente, cerca del Ecuador, estaba el Paraíso, y que hasta el fin del mundo había todavía el tiempo de un siglo para llevar a los pueblos de la tierra el cristianismo. El mapamundi de Toscanelli y su derrotero decía inequívocamente que el camino "subterráneo", es decir, occidental, hacia la China y las islas de las Especies era no muy largo y muy seguro. Algunos pasajes bíblicos, y además los versos de Séneca de que "el mar descubrirá nuevos mundos y no será ya Thule la última tierra", y su palabra de que en un número no muy grande de días de ruta hacia el Oeste se podría llegar a la India, influyeron de modo decisivo. Ciertamente que no por propios estudios (pues no era un investigador), sino por lecturas improvisadas, absorbió Colón como un juego mágico de fe, que él expresa también durante los viajes y después de ellos una y otra vez: la Tierra es pequeña, no es, ni con mucho, tan grande como los astrónomos y cosmógrafos suponen. Que el Atlántico era el Océano universal, Cuba, el Japón, la tierra firme de América Central la India ulterior, como se sabe, no lo dudó él hasta el final ni con un solo pensamiento. En su cuarto viaje creía que estaba cerca del extremo meridional de la península Transgangética, a sólo diez días del Ganges. Ranke llama a la creencia de que la Tierra era

tan pequeña "el más fecundo error de todos los tiempos".

Es importante preguntarse qué es lo que en ello se llama "error" y "creencia", y, además, hay que preguntarse, por de pronto, qué es lo que significa "pequeño". La proposición de que la Tierra es pequeña es en boca de Colón y en boca de todo el Occidente no teórica, sino una proposición práctica. Es pequeña significa: yo puedo circunnavegarla con sólo quererlo, y ya que lo quiero, por Dios y por mi honor voy a hacerlo. En realidad, ya Colon quiso en su segundo viaje, la circunnavegación completa de la Tierra. Sólo las dificultades en su colonia en Santo Domingo, intrigas en España, temporales, naufragio y enfermedad, lo mantuvieron permanentemente limitado al espacio del mar Caribe. Pero la misma significación voluntariosa hay que entender en el concepto de la fe. "Yo creo" nunca significa, ni tampoco en este caso: considero verdadero esto y esto, sino: a esto me atrevo, en esto pongo mi existencia. De tal fe procede el conocimiento como fruto maduro; en ella es desbordantemente cierto lo que luego con el saber es simplemente comprobado. No es blasfemia aplicar la sagrada fórmula de credo ut intelligam a la obra de la circunnavegación. Sólo que en la creencia de Colón, de Magallanes y de todo el Occidente, entre los dos términos de esta fórmula, aparece un tercero, un verdadero vínculo central: credo ut agam, ago ut intelligam. La proposición: "sólo lo que podemos hacer lo podemos conocer, y lo conocemos al hacerlo", ha sido descubierta en el espíritu occidental, precisamente en sus acmés y en sus crisis. Se encuentra en Vico y en Hobbes, en Kant y en Goethe. Platón, aquel verdadero bisabuelo de Occidente, la ha predicho. El primer fruto de la creencia es, por consiguiente, la acción, en el obrar se experimenta el saber, y en el saber se expone el obrar.

Al volverse la Tierra redonda se vuelve también racional; al ser realmente circunnavegada se llena de experiencia verdaderamente real Los contornos caprichosos y vaporosos que Africa, la India, las islas del Sudeste y la parte lejana de Asia tienen todavía en los mapas del siglo xv, van tomando trozo a trozo figura determinada. Es como si se iluminaran nieblas, y allí no había en realidad ningún otro camino de conocimiento que el de determinar el objeto precisamente en la aventura del viaje. Cuando el conquistador español Balboa, en el otoño de 1513, se abrió camino a través de la selva virgen en el istmo de Darién y vió el mar del Sur, se descubrió una nueva realidad, una verdad nueva: América como continente por sí y el gran Océano universal. Magallanes lo comprobó siete años más tarde al hallar realmente el paso por el Sur, largamente buscado, y emprender como primer occidental y, desde luego, como primer hombre, aquella navegación a través del Océano Pacífico, a cuyo final murió en las Filipinas: precisamente en el límite oriental del Viejo Mundo, desde cuyo Oeste había él partido.

Como en grande, los límites de los continentes y de los mares, así al pormenor se fueron aclarando las líneas de las costas, la forma de las islas, las relaciones y divisiones de las aguas. A cada paso hacia adelante cede el error, la superstición, el dogma y el relato maravilloso, ligeramente aceptado. Cuando los navegantes portugueses que envió el infante Don Enrique alcanzaron a mediados del siglo xv el Cabo Verde y lo hallaron de este color, se desvaneció la creencia de que la zona tórrida era desierta y deshabitada. El viaje de Magallanes fué un viaje contra el dogma de que la naturaleza misma había separado el Este y el Oeste de manera insalvable. Es grandioso ver cómo en la conciencia de esta generación, y a veces en una misma cabeza, se confunde la doctrina escolástica con la experiencia propia, la fantasía heredada con el descubrimiento. A veces se estorban entre si, más a menudo, se apoyan, y el estímulo proviene a veces también de fantasmas; los errores fecundos (según el dicho de Ranke) son imprescindibles en la historia de los descubrimientos. Alejandro de Humboldt ha glorificado, con razón, a Colón, lego en materia de geografía física, como un gran sabio en esta ciencia: la claridad de sus posiciones, el acierto de sus observaciones sobre la configuración de las masas de tierra, sobre la formación de las islas, sobre la distribución de las razas humanas. ¡Pero con qué curiosas ideas sobre la figura del globo, sobre la situación del Paraíso y sobre la historia de la humanidad, estuvo mezclada esta ciencia, precisamente en el espíritu de Colón!

De manera incontenible y a paso de ataque se amplía la imagen de la Tierra ante la mirada, mejor dicho, ante la garra del hombre occidental. Las grandes hazañas se acumulan en tres decenios. Antes del fin del siglo xvI los ingleses y los franceses añaden a los descubrimientos portugueses y españoles la apertura de las bahías de Baffin y de Hudson; y los holandeses, en busca de un rodeo de Asia por el Norte, llegaron detrás de las ballenas hasta Nueva Zembla. Las costas septentrionales de los dos continentes y el espacio de la Terra Australis incognita quedan sin esclarecer, lo mismo que el interior de las partes del mundo no europeas. Pero lo inexplorado es sólo resto mayor o menor, mancha blanca o línea punteada en el mapa. Lo mismo que los monstruos humanos, los esciápodos, cíclopes, pigmeos, también las islas de oro puro se retiran ante la experiencia. Las verdaderas maravillas de la tierra aparecen en lugar de las historias fabulosas que habían ido pasando de libro en libro. En una red de grados que los instrumentos aprenden a determinar exactamente, también en alta mar es abarcada la Tierra; una magnífica hazaña occidental: así, el hombre indoeuropeo, desde el principio, no se ha limitado a aceptar el mundo, no lo ha divinizado o humanizado desbordantemente, sino que lo ha cubierto con la actividad de sus categorías y sólo mediante ello ha llevado a florecer la realidad que está oculta en el mundo. La realidad es siempre un regalo, pero siempre también una hazaña, una ganancia y un botín.

Quien recuerda la naturaleza fáctica del conocimiento occidental del mundo, comprenderá que la técnica que hizo posibles estos viajes, y los motivos que a ellos impulsaron, no pueden ser separados como algo añadido y contingente, sino que deben ser considerados

como una parte integrante de la decisión que dice: "la Tierra es redonda, y queremos conocerla todo alrededor". Las carabelas y los galeones que navegaban doblando el Cabo hacia la India y por el Océano Atlántico hacia a América, y por el Pacífico hacia Asia oriental, eran bastante pequeños: al barco mayor de Vasco de Gama tenía 120 toneladas, el mayor de Colón, 280. Pero frente a los barcos medievales esto significaba ya una ampliación considerable; las experiencias de los italianos en la construcción naval fueron para esto fecundas. La piedra imán era conocida en Occidente desde el siglo XII, y la brújula desde el XIII. Pero mientras que la empresa de Vasco de Gama y de sus sucesores es todavía, por decirlo así, una navegación de cabotaje en grande, la hazaña de Colón significa la decisión de poner la brújula en lugar de la costa. Por primera vez entonces el barco y el hombre se hacen completamente libres, en la seguridad de la fe de que la Tierra es redonda. Mediante la brújula se ha dicho que se ha insuflado en el barco algo espiritual; apenas se puede expresar mejor lo que significa que un ser se vuelva capaz de determinar rumbos allí donde la naturaleza y el instinto no prestan ningún apoyo externo. El astrolabio, para determinar la altura de las estrellas, se debe a los alejandrinos y a los árabes, la ballestilla la inventó el mismo Occidente. Efemérides, esto es, anuarios en los que está calculada la posición de las estrellas para cada día, las editó para los años decisivos de 1475 a 1506 el gran nurembergués Regiomontanus; a través de Behaim llegaron a Lisboa. Nuremberg proporcionó, además, el reloj perfeccionado y muchas mejoras en los instrumentos astronómicos. Preguntar si la técnica, con la que se partió, era primitiva o moderna, suficiente o insuficiente, es una cuestión falsa. Toda técnica es equipar a una voluntad hasta el punto en que precisamente pueda dispararse.

Pero en los motivos que impulsaban al viaje había tanta confusión como en las ideas de lo que se buscaba, y en las explicaciones de lo que se descubría; tal confusión de verdad y mentira, se podría decir, si fuera posible distinguir los motivos en verdaderos y falsos. El motivo de traer a los pueblos paganos al cristianismo no falta nunca. Algunos frailes y clérigos entraban siempre en la tripulación de

los pequeños barcos. Por claros que estén la sed de oro y hasta la sed de sangre, el afán aventurero y la ambición de dominar, tenemos razones suficientes para no considerar hipocresía que incluso las más duras y crueles naturalezas de conquistadores se sintieran también mensajeros de la fe. Bautizar a los paganos y cortarles la cabeza va junto de modo curioso. A veces son bautizados y se les hace la merced de aplicarles no el garrote, sino el hacha o la espada, porque un cristiano tiene derecho a una muerte honrada. El cálculo de que, según San Agustín, desde la creación hasta el fin del mundo habría siete mil años, y que de este plazo ya habían transcurrido seis mil ochocientos cuarenta y cinco, influía en algunos, por ejemplo,

en Colón, y les impulsaba a darse prisa.

Pero la lucha por la cristiandad era para el fiel Occidente no sólo un mandamiento general, sino que tuvo una muy concreta orientación histórica, especialmente para los españoles y portugueses. Las victorias de los Reyes de Castilla sobre los moros eran todavía un recuerdo vivo, e incluso una realidad presente; sólo en 1492 fué reconquistada Granada. El celo cristiano por la fe y la sed caballeresca de aventuras pasaron casi directamente de la Reconquista a la época de los descubrimientos. El infante Don Enrique, el Navegante -aquel príncipe que sin navegar él mismo educó a los portugueses para ser una nación de marineros y a Portugal para ser una potencia marítima—esperó siempre encontrar, a espaldas de los moros, aliados contra ellos y levantar la guerra contra el Islam a partir del Sur; es cosa conocida el papel que en ello desempeñó la creencia en el rey Preste Juan. Cuando los portugueses llegaron a la India hallaron por todas partes el mismo enemigo que en las generaciones pasadas habían expulsado de su propio país: estaba en manos de los árabes el comercio de la India hasta Malaca. La lucha contra las bases mahometanas en la India y en las islas, las incursiones contra la costa de Africa oriental, contra la Arabia meridional y el golfo Pérsico, las batallas navales contra escuadras árabes y egipcias eran, por consiguiente, además de guerra comercial, una guerra de religión en gran estilo, y, a la vez, un poderoso contragolpe de la Reconquista en una parte del mundo completamente distinta. La lucha contra los infieles se hizo agresiva en los países del núcleo del islamismo, y fué llevada a los centros de su comercio mundial y de su riqueza; así fué entonces sentida y legitimada. El gran Albuquerque reconoció el primero la conexión en la historia universal del espacio entre Africa oriental y las Molucas, y levantó la potencia mundial de Portugal con las victorias que alcanzó en todas partes.

Y después, naturalmente, el oro. No sólo los marineros que se alistaban y los aventureros que afluían, sino también los jefes de las expediciones y los gobiernos que los enviaban, establecían los cargamentos de oro que habían de traer los barcos. Las respuestas de los indígenas a la pregunta de dónde había oro, más de una vez modificaron plenamente el plan de una expedición. En las incursiones victoriosas de Cortés y Pizarro el oro demuestra de modo indiscreto la potencia de realzar la audacia humana hasta lo grotesco y, a la vez, lo exitoso. Una rara mezcla de motivos ocurre allí donde el oro del nuevo mundo debe servir a los Reyes de España para procurarse medios con que reconquistar Jerusalén. En este sentido, Colón siempre oraba para que Dios en su misericordia le hiciera encontrar las minas de oro.

Mas aun cuando el oro no afluía-o no comenzaba en seguida a afluir—, en la abundancia deseada, ¡en qué varia figura traían las naves la legendaria riqueza de la India: perlas y piedras preciosas, tejidos y especias! Las mercancías de Oriente durante todo la Edad Media llegaban por mediación de los árabes o por mar a los puertos del Mediterráneo oriental, o por el camino de tierra al mar Negro; desde allí las ciudades italianas se ocupaban del provechoso transporte. Cuando los turcos conquistaron primero el Ponto, después Asia Menor y Siria, finalmente Egipto, se estableció una barrera entre Oriente y Occidente que sólo podía ser rota, según se creía primero, mediante un viaje a través de Africa y, como luego se supo, con una navegación doblando el cabo del Sur. Sería erróneo, de entre los complejos motivos que llevaron al descubrimiento del mundo, aislar el interés comercial como el impulso decisivo, pero en los portugueses y los españoles desde el principio influye muchísimo, y después más en los holandeses, ingleses y franceses; los Welser de Augsburgo, desde muy pronto, entraron a intervenir en los viajes de los españoles. En primer lugar, están las especias. Los portugueses no descansan hasta alcanzarlas en las Molucas, y también el gran objetivo de la navegación hacia el Oeste son, además del oro, las islas de las especias. Al esforzarse por llegar allá, el Occidente viene a dar, por así decirlo, en el centro de la riqueza del Oriente.

La riqueza en estas dimensiones: como oro, como mercancias preciosas, como género el más precioso en el espacio más reducido, ya no es asunto privado y sólo económico, sino que significa poder y dominio universal sobre los hombres. Entre la primera generación de los descubridores hay algunos que luchan sólo contra la tierra, y a los que basta atravesar por mares no navegados y doblar los cabos no franqueados (Camoens ha creado en Los Lusiadas la epopeya heroica de esta lucha). Pero ya la segunda generación piensa de manera completamente política y quiere poder y dominio más grande que el que se puede tener en el viejo mundo. Ser virrey de las islas, tierras y continentes descubiertos con poderes ilimitados, es a menudo la condición que pone el descubridor antes de partir. Afán de hombres, codicia, deseo de poder, son, decididamente, los más fuertes entre todos los motivos que influyen. Como el botín es casi incalculable, y el ejercicio de la fuerza en los nuevos territorios parece que no recopoce límites, la época resulta como una ocasión única para naturalezas imperiales, para hombres que no creen en nada absolutamente, sino en la fuerza, y para conquistadores de la especie más disparatada. Se ve aquí surgir inmediatamente lo político desde sus más oscuros fondos; se ve la virtù con su violencia más brutal.

Apenas en otro punto de la historia universal se demostró como en éste que el ánimo del hombre es la más fuerte energía que hay sobre la tierra, que los hombres pueden ser más audaces y temerarios, pero también más salvajes y crueles que todas las fieras. ¡Qué prueba de energía eran ya las mismas expediciones y campañas, que tenían que seguirse día tras día contra marineros amotinados, soldados que se sublevaban, subalternos que intrigaban! A lo largo de la historia entera de las fundaciones coloniales portuguesas en la India, como de las españolas en América, se extiende una cadena de trai-

ción en el propio campo, de desobediencias y de empresas realizadas

por el propio puño.

Pero es sencillamente incomprensible la audacia con que son realizadas las conquistas mismas. El ejército con que Cortés partió contra Méjico constaba de cuatrocientos soldados españoles, doscientos indios dieciséis jinetes, diez piezas de artillería pesadas y cuatro ligeras. Pizarro se metió en el Perú con ciento cinco hombres de a pie, sesenta y tres jinetes y algunos arcabuces. Con estas fuerzas se conquistaron imperios que podían levantar ejércitos de centenares de miles. En ambos casos lo inverosímil se logró sólo porque pudieron utilizarse la traición en el interior de los imperios, las luchas dinásticas y de partidos, y porque con astucia y traición fué apresada la persona del rey. También a los portugueses en la India les ayudaron siempre de nuevo casualidades semejantes. Lo esencial era sólo que éstas eran reconocidas con la velocidad del relámpago y aprovechadas sin compasión. La lucha de uno contra quinientos hubo de ser intentada una y otra vez, y a esto correspondía la naturaleza felina de los conquistadores, la carnicería en el enemigo como en una embriaguez de sangre, correspondía también la destrucción de las naves propias (como hizo Cortés), para imponerse uno mismo la obligación de avanzar. La historia de la expansión del Occidente sobre la tierra comienza absolutamente como una historia de bandidos. Dos culturas superiores maduras, con organización estatal altamente desarrollada, fueron completamente aniquiladas por un montón de aventureros con la fuerza de algunas compañías, con una técnica de armas de fuego que realmente estaba en sus comienzos. Desde luego que en los casos máximos el filibusterismo de los conquistadores alcanza un formato digno de la historia universal. Albuquerque, el segundo virrey del imperio portugués que se estaba formando en la India, era un emperador nato, con planes universales; Cortés, el conquistador de Méjico, un general y político de gran estilo.

El límite entre descubrimiento y conquista es impreciso durante toda la época, no sólo en cuanto al tiempo, sobre si primero sólo se descubre y luego se toma posesión, tampoco en cuanto a las fuerzas, si unas sólo descubren y las otras sólo conquistan, sino en su

misma esencia: es impreciso en el mismo espíritu de Occidente. En este espíritu la fe en que la tierra es redonda es idéntica con la voluntad de navegar alrededor de ella, y también en esta voluntad está inseparablemente ligada la voluntad de abrir la tierra al conocimiento con la voluntad de tomar posesión de ella y explotarla. Realmente, en la época de los descubrimientos, la tierra es ocupada toda alrededor por europeos; sólo que por de pronto, de manera muy floja, sólo en las costas y en aquellos lugares que prometían riqueza por caminos rápidos, pero lo esencial es que el descubrimiento se hace plenamente como conquista. Por todas partes en la tierra se levantan cruces en señal de que pertenecen a la potencia europea por la que han sido descubiertas. Fué Balboa, cuando vió el Océano Pacífico, el que inmediatamente se metió en él a caballo, para tomar posesión de él pata el Rey de España.

Acaece una tremenda expansión del espíritu europeo. El Occidente, que estaba estrechado en el espacio más pequeño, al renovarse se dispara de una vez y avanza hacia todo. No sólo abarca la redondez de la tierra con la mirada, sino que la toma en la mano. ¿Es que no puede descubrir nada el espíritu occidental sin apoderarse de ello? ¿Es que quizá hasta su teoría no es mirada, sino tomada de posesión, disfrute y voluntad de dominio? En este momento, en todo caso, la proposición de que el conocimiento ocurre en la acción se hizo verdadera en el sentido más literal. Como el Occidente no era una unidad, cuando se derramó así, sobre la tierra descubierta surgió desde el primer momento una pluralidad de posiciones de fuerza, y las senales de la toma de posesión no se dirigían sólo hacia los indígenas, ni tampoco contra el Islam, cuando se penetró en su esfera, sino, ante todo, contra las demás potencias europeas. Apenas había regresado Colón de su primer viaje (1493), España pidió al Papa Alejandro VI la primera división de la tierra: el meridiano a cien millas al oeste de las Azores había de separar la mitad española del orbe de la portuguesa. Por acuerdo entre las dos potencias, la línea de demarcación más tarde fué trasladada ciento setenta millas más al Oeste, pero su fijación exacta fracasó ante la inexactitud de los mapas y de los instrumentos.

En la práctica, la cuestión más importante era si a la otra patte de la esfera terráquea las islas de las Especias pertenecían al dominio español o al portugués. Por este objetivo valiosísimo la lucha prendió en cuanto se logró llegar a las Molucas por el camino del Oeste. Finalmente, decidió la política lo que la geodesia no era capaz de decidir. Carlos V vendió la pretensión a su verdad por el precio de 350.000 ducados y la cedió a la Corona de Portugal; en reali-

dad, aun sin esto, hubiera sido una verdad portuguesa.

Asi en muchos puntos, la división por la fuerza de la tierra va delante del descubrimiento, el pago delante de la comprobación, la política delante de la geografía. Y al menos van ambas de la mano. "La tierra se torna redonda", no significa, por consiguiente, en absoluto que Europa se relativice a sí misma, sino, al contrario, sabe que ahora es realmente el centro, pues sabe que ella es la voluntad que domina alrededor de la tierra. Un sistema primario, todavía muy sencillo, de imperios coloniales surge en el recorrido de los primeros descubrimientos. Cuando la segunda y tercera oleada de las naciones navegantes, los holandeses, los franceses y los ingleses, se introducen en las zonas de dominio de los portugueses y españoles y se extienden desde ellas, la lucha por el reparto de la tierra se torna en imagen ampliada de las luchas de los estados de Europa. Lo que en Europa misma se representaba en estilo diplomático, cada vez más refinado, con fuerzas entrenadas y métodos experimentados, en la amplitud del orbe tenía su preludio, o su eco, o su acción accesoria. Pero no se trata de tropas regulares ni de plenipotenciarios en regla, sino de filibusteros, proscritos o escapados, que allí levantan unos contra otros las banderas de Europa; la cruel ley de la jungla y de la alta mar se aplican en esta lucha por la tierra sin amo, tanto a los indígenas como a los europeos rivales. Todos los conflictos, todas las enemistades y alianzas de la política europea son trasladadas inmediatamente bajo todos los cielos de la tierra. Prenden allí, de allí llegan enconados o hacia allá se desvían. Lo que Carlos V pudo decir de su Imperio al principio, que en él el sol no se ponía, se puede, en adelante, decir del Occidente en conjunto, es decir, del campo de fuerzas de sus intereses de poder y del palenque de su voluntad política.

Si se pudiera conquistar el Universo y repartirlo en esferas de influencias mientras se lo descubre, se tiene el sentimiento de que el tremendo dispararse del Occidente hacia la lejanía, que entonces ocurrió, lo hubiera intentado también. Pero como allá no hay ninguna circunnavegación de hecho, parece que tampoco es posible una toma de posesión, sino sólo una contemplación teórica del infinito, y hacia ella se lanza el espíritu occidental con toda su fuerza. Con el telescopio, con el experimento, con la matemática de lo infinitesimal, se intentan navegaciones hacia lo infinito, rivales de aquellas a que se atrevieron los que dieron la vuelta navegando alrededor del mundo. Y lo mismo que allí había que luchar contra la mezquindad de los marineros amotinados, que sólo observaban siempre que iban alejándose de la segura Europa, también en esto había que luchar contra la mezquindad de la doctrina de Ptolomeo, contra la imagen del mundo que defendía la Iglesia o lo que consideraban tal la época y la Iglesia. A través del infinito se cierra un circuito de energía occidental: allí un circuito de la voluntad que es más fuerte que el Océano, aquí un circuito de conocimiento concentrado, metódico, que se disciplina a sí mismo y después se confía a sí mismo.

Pero no se olvide, sin embargo, el voluntarioso acento activo y hasta codicioso de dominio, que resuena en la palabra y en la realidad descubrimiento-cosa completamente occidental-, que no tiene paralelo en ninguna otra cultura, ni tampoco en la antigüedad, cuyos "descubrimientos" eran invocados contra el escolasticismo. También los descubrimientos del anteojo y del experimento físico son hazañas viriles, a parte del ánimo moral que había que demostrar para confesarlos. Atacan y se imponen. Desvelan lo que no se revela a sí mismo; conquistan lo que no se entrega voluntariamente, toman sin misericordia a la naturaleza en las tenazas de la observación artificiosa y de las matemáticas, y si, a veces, durante un momento se detienen en la felicidad de la contemplación teorética, arrancan al objeto de su contemplación a su misterio de un modo extraordinariamente violento. No la noble curiosidad de los griegos, tampoco su poder de intuición y su don de pensar de modo objetivo, sino una voluntad de poder vive en la ciencia occidental. Hasta en cada una

de sus formaciones conceptuales puede descubrirse tal voluntad, y en el inicio, cuando se apresta a sus primeras grandes hazañas, se muestra claramente. Es como si el hombre tuviera en su mano las realidades de la caída libre y de la palanca, pero también hasta los movimientos de las estrellas en el universo, al representarlos en un sistema de comparaciones exactamente como si tuviera la esfera terráquea en la mano y la llevara alrededor. E incluso se intentó recibir en la mano a la naturaleza, en grande y en pequeño, en todos sus atractivos y en toda la eternidad de su estructura. Si pudiera tal cosa ser posible sólo por el camino que destruye la intuición sensible y renuncia a toda figuración, no importaría nada. Hay que traducir la plenitud de la naturaleza en símbolos abstractos, a ser posible hay que representarla en cifras, pues sólo entonces se la tiene en la mano. Conocerla significa calcular, construir, organizar en el pensamiento: que sólo se conoce lo que se fabrica no es un simple axioma, pero sí es, por cierto, una verdad occidental.

Al comienzo está aquí también la fe. Por ella es soportada y alimentada toda voluntad de conocer. También en este punto se tiene antes la fe, y se cree para conocer. No sólo los grandes contenidos: que el universo es infinito, que la tierra es un planeta, el sol una estrella fija, cada estrella fija un sol, pero también muchas verdades menores, pero ante todo la verdad máxima, que la naturaleza está por completo ordenada según leyes regulares, están anticipadas en la fe, y sólo después experimentadas como verdad, no de otra manera que aconteció con la verdad de que la tierra es redonda. También en este punto la verdad está al principio mezclada con mucho Aristóteles y mucha escolástica, con muchos errores fecundos o sólo accesorios. Muchas veces, precisamente la confianza en las matemáticas condujo a errores, aparte de que las demostraciones geométricas muchas veces eran sólo imágenes y los cálculos sólo juegos con los números. Muchos de los descubridores, aún de los más grandes, son en la mitad de su ser humanistas. Interpretan más de lo que investigan; una concordancia con un escritor antiguo es para ellos más importante que un experimento autónomo. Además, los investigadores más afortunados se dejan coger a veces en errores propios. Galileo

consideró su doctrina de las mareas la más concluyente de todas las demostraciones del doble movimiento de la tierra, y precisamente es un error. De manera sumamente curiosa, de descubrimientos de hechos aislados y de audaces hipótesis, de firmes ideas figurativas y de la lucha por la justa interpretación de la Biblia, surge la ciencia nueva, aquella silenciosa hazaña, ocurrida, sin embargo, con toda puplicidad del espíritu occidental, que es mucho más que un logro profesional de la razón, ya que es la declaración de la soberanía de ésta, y con ello una nueva situación vital.

Sería completamente erróneo tomar la gran ciencia que fué erigida en los siglos xvI y xvII como una suma de verdades descubiertas que se hubiera demostrado algo unitario y coherente sólo por sus efectos, o hubiera sido reconocido tal por los espíritus filosóficos a posteriori. De esta manera sintética fué realmente lograda la ciencia occidental, más que todas las demás de la historia universal, porque mucho más que todas las demás consiste en muchos descubrimientos aislados. Otros tantos investigadores aislados trabajan en ella, a veces en pleno aislamiento, raramente uno que vive bajo la luz de la vida pública. Los resultados es verdad que, en parte, se intercambian y, al modo moderno, se engranan unos con otros, pero en parte también de modo incomprensible son abandonados e ignorados, según por ejemplo, Galileo, no tuvo hasta el final ninguna noticia de las leyes planetarias de Kepler. Todas las naciones europeas aportan algo: en primera línea, por de pronto, los italianos, después, los franceses, holandeses e ingleses, siempre, los alemanes.

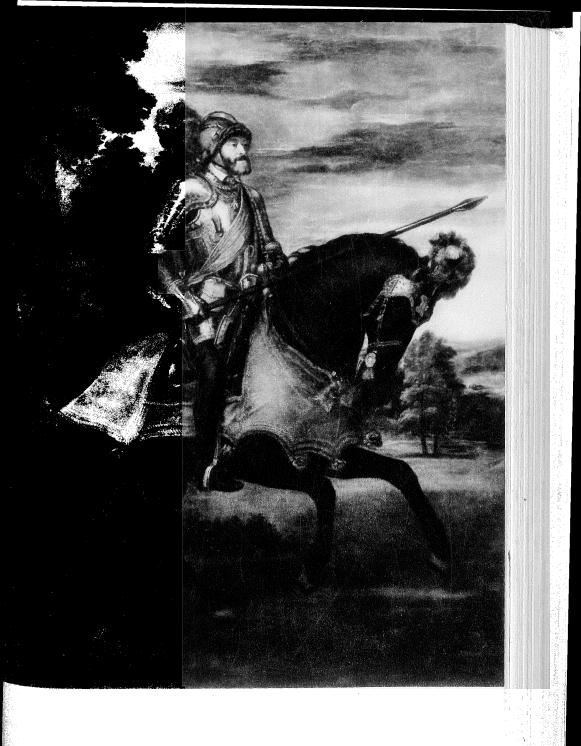
Pero no sólo como suma de muchas aportaciones y como resultado final es esta ciencia una unidad, sino también por su impulso y hasta por su sustancia. Hasta se puede decir con palabras qué sustancia es la que está en el fondo de la hazaña universal de la ciencia de Occidente. Spengler tiene en este punto plena razón cuando supone que en todo saber de la naturaleza, aún el más exacto, hay en el fondo una fe religiosa, y que no existe ciencia natural sin un mito previo del que ella dependa y por el que sea condicionada. La sustancia de la ciencia occidental es la cristiandad occidental. Esta se seculariza de muchas maneras y en muchas formas, y de la ma-

nera más grandiosa—y cuando se ve en sus efectos en la historia universal con el mayor éxito—como ciencia libre, exacta, que investiga metódicamente el mundo todo. Que cada astilla que fué arrancada de la madera de la cruz da algo total y viviente, pero, además, sigue siendo madera de aquel tronco, no lo puede demostrar ningún ejem-

plo de manera más convincente que éste.

Con esto no significamos sólo la profunda piedad a que estaban entregados los científicos de esta época, y precisamente los más grandes; no sólo la fecunda mezcla de teología especulativa y matemática universal en el espíritu de Kepler, la mezcla de jansenismo estricto y teoría proyectiva en Pascal, de física moderna victoriosa y de fiel cristianismo en Newton. Ya esta combinación dice mucho y es casi un rasgo general. Se trata en ello de una piedad no simplemente accesoria y externa, sino que de la fe en el Creador omnipotente se saca la fe en el orden matemático de la creación. En la tensión entre el Dios absoluto y el mecanismo de los movimientos de la materia se experimenta la regularidad de la naturaleza.

Pero queremos decir más. Esta matemática del infinito, esta astronomía de la imagen del mundo copernicana, esta física de las masas en movimiento y-desde Robert Boyle-, esta química de los elementos, es, según el contenido de sus conceptos, cristiandad occidental. Lo es en forma plenamente secularizada, pero hacer allí alto a medio camino hubiera significado el retroceso a la superstición. Es como si estos piadosos investigadores dijeran: Dios quiere que seamos ateos en esta medida; no podemos descansar hasta que no lo hayamos explicado todo por completo y hasta que el milagro no esté apresado en la ley natural. Pero en el pensamiento de la infinitud del espacio y de los elementos, en la idea de las masas en movimiento que operan transitivamente las unas sobre las otras, desde Newton en la física de las fuerzas a distancia, que se extienden igual a través del vacío, ante todo en la grandiosa idea de que una y la misma ley es válida en lo más pequeño y en lo más grande, y de que Dios mismo las ha revelado al espíritu humano al hacer a éste apto para el conocimiento matemático: en estas intuiciones fundamentales de la ciencia occidental se expresa el contenido de la fe cristiana y el senti-



Tiziano.—EL EMPERADOR CARLOS V EN MÜHLBERG.



Tiziano.—FELIPE II.

miento occidental de Dios en una lengua completamente nueva. Ya en el mundo gótico, en los sistemas de la alta escolástica, está en plena marcha la transformación de la fe cristiana en razón cienrífico-natural. Alberto Magno no sólo describió y ordenó al modo de Aristóteles, que él descubrió al Occidente, los animales, las plantas, los fenómenos geológicos y meteorológicos, sino que también, de un modo completamente futurista, ha hecho observaciones, experimentos, descubrimientos: la variedad de las criaturas, empíricamente comprendida, le anuncia la grandeza del Creador. Entre los nominalistas plenamente, especialmente entre los ingleses, la experiencia se convierte en órgano de la teología. Porque la esencia de Dios es la voluntad libre y no hay ninguna ratio aeterna en el mundo creado, todo lo real es contingente, todo conocimiento es empírico, toda ciencia es positiva. Apenas hay un principio, apenas un resultado de la ciencia moderna que no haya sido anticipado en la escolástica de la época gótica, al menos como presentimiento: el método matemático y el experimento de ciencia natural, la astronomía copernicana y las leyes de la caída, la teoría del magnetismo y la geometría de la posición.

Pero cuando la razón se convirtió en señora de sí y se lanzó a aquel descubrimiento del mundo y de los hombres, cuya primera gran centuria ya hemos descrito, los fenómenos de la naturaleza se convirtieron, según se ofrecían a los sentidos—sueltos de su divino Creador o relacionados con El sólo de modo indeterminado—en objeto único del conocimiento, y todos los atractivos de la teología pasaton ahora a las aparentemente tan secas actividades de la observación, la medida, el filosofar. Esto no dió, por de pronto, una filosofía exacta, por no hablar de una ciencia sistemática, pero sí un heroico impulso y formalmente una embriaguez de la mente. Cada descubrimiento de una nueva realidad natural o de una nueva relación es vivido como una revelación. Todo pensamiento que mide lo infinito ^{en} una nueva dimensión es sentido como hazaña religiosa, casi rival de las hazañas del Creador, que ha pensado el primero este mundo infinito. La infinitud del mundo, la sublimidad de su orden, la omnipresencia de sus leyes, a las que está sometido igual el grano de

polvo que la estrella y—como último miembro—la sobreterrena comunidad de los espíritus libres a partir de los presocráticos que se atrevieron a pensar y a examinar estas maravillas terrenales, da un alto temple de ánimo, una fe en el mundo intelectualmente ilustrada y, sin embargo, celosa, que con razón justificada se siente a sí misma como religiosa. Adherirse a la astronomía ptolemaica (como en los diálogos de Galileo sobre el sistema del mundo hace Simplicio) es para los copernicanos no sólo lógicamente indecoroso, sino moralmente despreciable y humanamente subalterno. La seguridad de que la "nueva secta de los filósofos" (como la llamó Giordano Bruno) está muy por encima de las religiones reveladas, y el muy ilustrado pensamiento de que sólo la limitación y el interés de los poderosos mantiene la fe de las iglesias, se encuentra ya varias veces expreso.

El prototipo de esta religión filosófica y de esta lucha contra el dogma eclesiástico es Giordano Bruno. Puede decirse que él no tiene nada de investigador, pero de profeta todo. Nunca demuestra su filosofía, pero la proclama con todos los medios de una teología profética: con imágenes visionarias, con la fuerza que lleva a dogmatizar, con invectivas satíricas contra los enemigos de ella, siempre en actitud polémica, sacerdotal y, finalmente, con su muerte en la hoguera. No se puede tratar caprichosamente con la teoría matemática como él cuando hizo algún uso de ella. Por lo demás, los matemáticos y lo que él llama "los sabios" son objeto de su burla y su desprecio en igual medida que los clérigos. No como doctrinas científicas, y ni siquiera como filosofemas bien pensados, sino por su propio brillo. son para él verdaderas sus verdades: el sistema cósmico copernicano, la existencia de infinitos soles en el espacio infinito, la vida de todos los astros, la totalidad y presencialidad del Uno-todo en cada miembro del universo. No fué, se ha dicho con razón (v. Olschki, Galileo y su tiempo, pág. 67), la hoguera en el Campo dei Fiori lo que destruyó la obra de Bruno, sino el tenaz trabajo de aquellos que intentaban descifrar los misterios de la naturaleza midiendo, contando y pesando, y sobre los cuales el filósofo había derramado su rabioso escarnio.

Pues con más calma, pero más firmemente y esencialmente con

más éxito, trabajan en el descubrimiento de la naturaleza aquellos que la atacan con palancas y tornillos. Desde luego que no debemos imaginarnos la ciencia experimental en sus estadios iniciales, según el modelo de la investigación racional madura. Muchos hábitos escolásticos de pensar perduran en ella, los experimentos son en su mayoría ensayos de un caso a otro, a partir de lo intuitivo se elabora el concepto exacto con fatiga, y de la metáfora del lenguaje va saliendo la fórmula abstracta. También en este punto todo invento matemático es una sensación y casi un encantamiento, cada descubrimiento de una ley natural conmueve los ánimos. Un aire de audacia y aventura, casi el hálito de lo prohibido, el encanto de logrado en desafío y la vergüenza ante el botín logrado, pesa sobre la juvenil ciencia de Occidente. Los laboratorios de los investigadores se parecen más a los encierros de los alquimistas que al laboratorio de física, e incluso se plantea la cuestión de si tales artes son negras o blancas. La Melancolía, de Durero, reproduce de modo insuperable este estado de ánimo. En este grabado hay un trozo de Nuremberg, un trozo de Alemania y, a la vez, un profundo parentesco con la ciencia de Leonardo. Mantenida en sus tonos oscuros y puesta a una luz muy ingrata, esta hoja es el cantar de los cantares para todos los que construyen relojes, funden cañones, calculan órbitas de planetas y expulsan el fantasma de la superstición con el fantasma del círculo.

Las matemáticas no pertenecen en la época humanística al círculo de las ciencias superiores; sólo poco a poco se hicieron su puesto entre ellas. Al principio se encuentran en los talleres de artesanos y técnicos, de los constructores de naves, de los broncistas y pintores, y allí se aloja también la ciencia experimental: calcula parábolas de armas, ayuda a levantar barcos hundidos, corrige las balanzas, está de todos modos enlazada con la vida activa y, en particular, con la técnica de la guerra. También busca y halla sus modelos clásicos en la antigüedad. Desde Tartaglia su patrón es Arquímedes; él, Euclides y Diofanto se convierten en los libertadores contra los errores de Aristóteles. En el álgebra, por primera vez, se sobrepasa a los antiguos. Problemas matemáticos se convierten en objeto de desafíos formales, los progresos en la solución de ecuaciones superiores son vividos

como triunfos del espíritu humano. La mecánica permanece más tiempo unida a los modelos antiguos, y donde se libera de ellos es a consecuencias de sendas prácticas experimentales, que son artísticamente encontradas y como recetas mantenidas secretas o comunicadas. Porque como la artesanía no sólo plantea problemas de fundamento, sino que también ejercita paso a paso el control, en ella madura el sentido de la física y de un tipo de experimento que no sólo intenta engañar a la naturaleza, sino que va siguiendo sus huellas. Que sólo conocemos lo que podemos fabricar, y que el conocimiento se realiza en la plenitud de la fabricación, adquiere aquí su sentido literal.

En este aire ingenieresco surge Galileo, muy cerca de la práctica o más bien en medio de ella. Durante toda su vida ha construído en su taller instrumentos, siempre enseñó materias técnicas, también trabajó siempre en problemas técnicos, desde su escrito juvenil sobre la balanza hidrostática hasta su procedimiento para determinar las longitudes geográficas que desarrolla en sus últimas cartas. Pero su grandeza consiste en que a partir de la práctica técnica ha recorrido todo el camino hasta la teoría universal de la naturaleza, no con panteísta hinchazón, sino rindiendo su espíritu a las claras necesidades del pensamiento con la misma pureza con que entregaba sus sentidos a los fenómenos de la naturaleza. Exactitud y audacia, libertad y disciplina, se hacen una sola cosa en él. El experimento como experiencia aclarada, las matemáticas como razón explicada: que de estos dos fragmentos sacros y severos pudiera ser construído un mundo entero, el mundo entero en el pensamiento, es ciertamente la mayor idea del espíritu occidental. Y en este caso se puede incluso decir en qué cabeza individual fué realizada esta hazaña de la razón. El claro y hermoso italiano de Galileo es como un sello puesto sobre el hecho de que entonces algo fué pensado de modo definitivo.

También la gran experiencia de Galileo y el centro de su pensar es el sistema de Copérnico; esto le enlaza con Giordano Bruno. Todos los descubrimientos de su anteojo, los satélites de Júpiter, las fases de Venus, las manchas del Sol, los anillos de Saturno, el siste-

ma estelar de la Vía Láctea, son para él demostraciones de esta hipótesis y como tales son presentados. La lucha en favor de Copérnico, realizada con plena publicidad-el primer ataque consciente del pensamiento autónomo contra la tradición defendida por la Iglesiaha llenado toda su vida y ha conformado todo su destino. Pero justamente tan sublime como este máximo entre todos los objetos del conocimiento es para él el péndulo oscilante, la piedra que cae, el cuerpo que nada. La universalidad de las leyes naturales, de manera que en el cielo y en la tierra valgan las mismas fórmulas, la conexión de los conocimientos entre sí, con la sola condición de que se piensen hasta el fin, de manera que (como se dice en los Discorsi sobre las nuevas ramas de la ciencia) el conocimiento de un hecho aislado sin apelar a la experiencia abre la inteligencia de otros fenómenos, es el segundo gran pensamiento fundamental de la ciencia de Occidente. El afirma que hay un sistema del saber en el que cada conocimiento tiene su lugar. Platón ha anticipado este pensamiento. Para el Occidente, surgió también en el espíritu de Galileo. Desde él, en todo caso, no puede ser separado del concepto de ciencia.

Generalmente, en las obras de Galileo, incluso en las principales, se trata de descubrimientos aislados; en su exposición y en la descripción de los caminos que a ellos conducen se despliega toda la maestría de su estilo. Pero cada pormenor es una parte de toda una ciencia que se va formando, y así es también comunicada. A veces, se levanta el diálogo o la explicación a los conceptos fundamentales en los que a la vez es anudada la conexión del pensamiento: a los principios de la dinámica, a los conceptos del movimiento y de la inercia, a la teoría de la materia en general. Pero, ante todo, reluce siempre, preludiando un desarrollo de siglos, la idea de la ciencia misma. No tenemos que preguntarnos por la esencia de las cosas, sino por el encadenamiento regular de los fenómenos, y nada más que comprobar estos; el hallazgo de un nuevo fenómeno es más importante que todas las especulaciones sobre problemas metafísicos; cuanto hay de matemáticas en la teoría de la naturaleza, tanto hay en ella de auténtica ciencia; los principios generales son el objetivo final de la abstracción física, pero no deben ser presupuestos de cualquier forma; la ciencia es esencialmente un sistema abierto, incompleto, hasta imposible de completar; no es una posesión de la verdad sino un esfuerzo por ella; la audacia de no saber pertenece a ella, y sólo así son posibles nuevos descubrimientos, hipótesis fecundas, discusiones estimulantes; todas estas leyes lógicas (y podríamos decir éticas) de la ciencia moderna son expresadas por Galileo en los puntos culminantes de su actividad como escritor, y además están contenidas de manera convincente en toda su obra. El es quien ha creado esta forma de ciencia occidental y ha inaugurado la serie de sus hechos triunfales. No la explota agresivamente contra la fe cristiana, al contrario, es un fiel católico y está convencido de que son sólo los expositores de la Sagrada Escritura los que están contra las nuevas verdades, no ella misma. Sin embargo, incluso así él impulsa hacia adelante el proceso universal de la secularización del cristianismo, y lo hace de una manera mucho más eficaz que las invectivas de panteístas y ateos. La razón humana conoce, ciertamente, muchas menos verdades que Dios, que las conoce todas; pero como la razón tiene dentro las matemáticas, algunas las conoce hasta el grado sumo de certeza y tiene en esa medida parte en la perfección de Dios. La ciencia, precisamente en cuanto proceso infinito, y siempre incompleto, es una semejanza sin pecado a Dios.

No sólo Italia, sino toda Europa, sintió que en esta ciencia y en su lucha por la libertad, se trataba de algo sagrado, precisamente del destino espiritual del Occidente. La resonancia de los escritos de Galileo fué enorme, su epistolario desborda como una inundación. El sabio colocado bajo el decreto de la Inquisición, pero mantenido por poderosos amigos, se convirtió en jefe espiritual de todos los que querían esta ciencia libre y orgullosa y creían en su progreso. Se formó, por primera vez, una opinión pública europea, y, además, una competencia entre las naciones, y el objetivo de esta competición era sobre dónde estaba el espíritu libre y dónde encadenado. Galileo puso en guardia, de modo perceptible, a los teólogos de hacer un dogma del sistema de Ptolomeo, y de Copérnico un hereje. Realmente, después de su muerte, la investigación libre emigró hacia

Francia y los países protestantes. Pero el verdadero progreso de la ciencia—él lo sabía muy bien—no se realizaba a la luz de la publicidad, sino en el cuarto tranquilo del sabio. Pues el libro de la verdadera filosofía, dice en una de sus últimas cartas, está escrito en un alfabeto especial, en triángulos, cuadriláteros, círculos, esferas, conos, pirámides y demás figuras matemáticas, y no puede por eso ser leído por todos. También esta tensión entre un dialogar esotérico de los especialistas y la plena publicidad de sus resultados de valor general, pertenece, desde el inicio, a la esencia de la ciencia occidental.

De la misma manera que con la circunnavegación, Europa cede su puesto en el centro, pero no por ello se relativiza a sí misma, sino que se instala como centro en un nuevo sentido al dar la vuelta a la esfera desde sus costas hasta estas mismas, y, además, domina la tierra apenas descubierta, la explota y reparte; también con el nuevo pensamiento cosmológico la tierra sale del centro del universo y se convierte en un planeta de uno de los infinitos sistemas solares, "una partícula de polvo en el universo", dice muy pronto el heroico pesimismo de la filosofía occidental. Pero también en este punto el espíritu rinde múltiplemente por la pérdida que él mismo ha causado. En cualquier punto que esté la pequeña tierra en el espacio del universo, el todo es pensado desde ella. Y desde donde se piensa desde allí se domina. Las ciencias de otras culturas han tenido la conciencia de que la sabiduría puede ser nobleza, dignidad, bienaventuranza. Que saber es poder lo sabe sólo la ciencia occidental, y sólo en ésta tiene validez. Una fuerza sin igual, para construir como para destruir, fué puesta con esta astilla del árbol de la cruz en manos de la humanidad occidental.

EL BURGUES LUTERANO, EL ADELANTADO CALVINISTA Y EL JESUITA

En un libro que trata de historia universal debe en alguna parte figurar el pensamiento, o al menos el eco de éste, de que la historia es en todas sus producciones fresca, inmediata, sorprendente y original. Si se designa esta propiedad suya con un concepto como unicidad o facticidad, se la reduce a su puro esquema lógico. Es mucho más importante situarse en la intuición concreta de que la historia, por cualquier lugar que se la coja, es vida a borbotones y, además -como Goethe ha dicho de la naturaleza en el aforismo de 1782-"hace brotar a sus criaturas de la nada". En verdad, las dos realidades que llamamos naturaleza e historia coinciden en este aspecto; razón suficiente para incluir aquella propiedad en el concepto de realidad. También la naturaleza es siempre más que regla, repetición y una rutina de los acontecimientos según las leyes; si la tomamos así estamos seguros de que con una intención muy determinada la hemos marcado por fuerza. Para la intuición concreta cada acontecimiento es como recién nacido. También lo vulgar y lo municipal y espeso tiene (como se dice en aquel artículo) "algo del genio de ella". E incluso la inviolabilidad de sus leyes no permite despertar el sentimiento de que en ella haya algo seco y rutinario.

Igualmente la historia en cada momento es más que regla y repetición, más que tendencia de la época o continuación de lo iniciado, más que consecuencia y curso. El tema de la época—incluso cuando con un saber completo fuera comprendido de manera preñada y profunda—nunca daría la plenitud de lo individual que acaece históricamente en la época. Nunca habría las fuerzas específicas por las que es realizado. Sino que estos acontecimientos aislados y estas fuerzas brotan en blanco, como la nada. Del fondo del alma humana, de lo que Hegel llama "las pasiones", se alimenta el progreso de la his-

toria, y es como si ella precisamente quisiera aplicar despilfarradoramente lo heterogéneo para causar lo unánime.

A través de toda la época del Renacimiento, y a partir de ella, durante los siglos siguientes, se va desarrollando un proceso de secularización del cristianismo, por decirlo así, de modo directo. En un norable trabajo mental, que también teológicamente es profundo, se desarrolla un teísmo universal: una cristiandad sin dogmas y sin imposiciones eclesiásticas, un cristianismo de la razón y del sentimiento moral. Dilthey ha elaborado en sus artículos sobre la historia espiritual de los siglos xv a xviii esta línea con un interés que es más que mero interés histórico. Su inclinación hacia todo lo que es ilustración y a la vez tiene profundidad, su fe en que con los medios de la ciencia se puede construir un mundo espiritual, encuentran en ello expresión.

Los pensamientos fundamentales de este teísmo universal son los siguientes: Dios actúa en todo, toda la naturaleza y la historia son su imagen. Pero de la manera más cierta nos convertimos en suyos en la interioridad de nosotros mismos. El conocimiento de Dios es en todas las religiones, mitos y filosofías, sólo con que no se queden en la estupidez de la superstición, sino que se realcen a la claridad del espíritu, algo presente y expreso. Especialmente los grandes filósofos de la antiguedad, Platón, Cicerón, Séneca, poseen ya casi toda la verdad. Pero la verdad completa aparece en las Sagradas Escritutas del cristianismo, presupuesto que se las purifique de añadidos casuales (mas para eso tenemos la filología) y se entienda el núcleo de sus palabras; mucho en ellas es alegoría, símbolo y expresión figurada para la inteligencia del vulgo. En doble sentido tiene, por consiguiente, que ayudar la razón para que se imponga la Philosophia Christi (como dice Erasmo): debe someter las escrituras cristianas a la crítica científica y debe mantener libre el proceso religioso que se da en toda alma, de las representaciones religiosas que tan fácilmente se adhieren a aquél. Así resulta una religión y una teología con ella relacionada, tan pura y tan libre, que el más libre espíritu puede descansar en ella lo mismo que el ánimo más piadoso. La omnipotencia de Dios, la santidad de la aparición de Jesucristo, la condena-

> BANCO DE LA REPUBLICA BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO GATALLOGIA UTULA

ción, la salvación y la bienaventuranza, los misterios de los sacramentos, se realzan en ella. Pero ante todo, ella da al hombre una segura conciencia de su dignidad, de su eterno destino y de su misión en el mundo. La naturaleza en ella no es considerada herética, sino que es santificada; la vida humana no es oprimida, sino elevada. La conducta moral del hombre es el centro de esa religión, como lo era

de la predicación de Jesús.

Los fundamentos de tal teología racional fueron desarrollados con mucha libertad espiritual por los humanistas italianos, la mayoría de las veces en lucha contra la Iglesia, en más de una ocasión, bajo la protección de los Papas. Experiencias de las cruzadas que resultaron del contacto de las religiones, tradiciones del círculo ilustrado de Federico II, influyeron también. Ante todo, el estudio de los escritores antiguos daba pábulo a la idea de que se puede llegar por muchos caminos a Dios y a los fundamentos de la moral. Aquí se absorbe una vez más plenamente estoicismo, desde luego que adaptándolo mucho al cristianismo. La importancia en la historia de la religión de Jorge Gemistos Plethon la ha señalado Dilthey: el objetivo de su vida, tranquilamente perseguido, fué fundar un nuevo teísmo universal, como religión nueva, distinta del cristianismo. Pero también en Alemania, por ejemplo, en casa de Muciano Rufo y en el círculo de los humanistas de Erfurt, está vivo el espíritu de esta religión ilustrada que sabe gozar del mundo y que es racional. Señores y caballeros y ciudadanos de las ciudades imperiales del cuño de Willibaldo Pirkheimer exhiben tal espíritu con rasgos imponentes.

De los grandes reformadores es Zuinglio el que está más cerca del teísmo racional, y, en cuanto a una parte de su ser, está realmente dentro de él. Une la doctrina de la justificación según San Pablo y San Agustín, con la fe filosófica en la omnipresencia de Dios; el Evangelio con Séneca y Pico de Mirándola. El dogma de la elección por la gracia está completamente determinado por la filosofía estoica, y la ética clara, viril, orientada hacia este mundo, del cristianismo de la reforma, por la ética de los clásicos. Si se mira hacia adelante al siglo xvii, Coornhert y Arminio, los socinianos y los deístas, todos son miembros de un solo desarrollo que brota de esta teología

racional del humanismo y, en especial, de Erasmo de Rotterdam. Pues la figura típica y central de este movimiento espiritual euroneo es Erasmo; hay desde luego que sospechar que en la historia los representantes típicos de una causa, en el caso de que ellos a la vez sean los más grandes, representan no el esquema de ésta, sino de modo muy personal una sublimación y consecuencia individual de las mismas. Erasmo dirigió durante una generación el movimiento antieclesiástico, y ¡ con qué autoridad europea! Mediante su edición crítica del Nuevo Testamento, y con sus trabajos sobre la patrística, abrió a la investigación la escritura y la primera época histórica del cristianismo. Cuando naturalmente, la pura escritura fué utilizada por los reformadores contra la tradición eclesiástica, él retrocedió aterrado. Y cuanto más aguda y total se volvió la lucha, tanto menos podía él comprender porqué no le era permitido seguir contemplando. Es un moralismo infecundo hablar en esto de cobardía o simplemente de salta de capacidad de decidirse, por comprensible que sea que la época, por ambas partes, le haya hecho estos reproches. Pero Erasmo se había decidido a su manera, a saber: en pro de una existencia espiritual y en pro del derecho de la razón a reflexionar soberanamente sobre todas las cosas, incluso sobre el contenido de la fe. Manteniendo esta posición él es siempre seguro, y en la defensa de las condiciones de tal existencia muestra terquedad y capacidad para resistir. Una de sus objeciones contra la Reforma en lucha es que "siempre donde gobierna la reforma luterana hay una decadencia de la ciencia". ¿Qué sería la razón sin la fe en que ella misma, y no la pasión, es la clave de la verdad? Un profundo Elogio de la locura, que es necesaria para la vida, porque sin ella no hay ni amor ni arte, ni valor ni dominio, puede unirse con ello. Pero sólo la razón puede disminuir contrastes, limitar inteligentemente pretensiones, fundar unidad v orden.

El racionalismo de Erasmo es la fe en la razón como potencia protectora, ordenadora, moralizadora. Como en cada árbol sólo pueden crecer sus propios frutos, no se podía pedir que en éste surgiera otro cristianismo que el humano, racionalmente ilustrado, pero conservador en relación con el orden externo, de sello eresmiano. Se pue-

de encontrar horrible la proposición de que "el cristiano que vive piadosamente es el verdadero epicúreo", pero es uno de los extremos

posibles en una secularización del cristianismo por la razón.

No hay que subestimar en absoluto la religión y la teología racionales que comienzan en el humanismo, ni tampoco su valor hu mano ni su significación para la historia de Europa. Ella preparó e impulsó la reforma, todas las reformas, incluso la de la propia Iglesia Católica. De todos modos, casi todos los espíritus humanistas retrocedieron asustados, no por de pronto, al estallar el tumulto de la renovación efectiva, sino después, cuando se hizo claramente visible la seriedad de la decisión religiosa; en este punto, también el retroceso de Erasmo es en su sentido de norma y término medio un destino típico. Sin embargo, el aire espiritual de la Reforma se creó en ese ambiente, incluso hasta en sus tonos militantes. Es como una primavera. La teología escolástica cae porque la razón confía en el libre curso de su pensar. Contra la disciplina moral externa y contra muchos abusos de la Iglesia, se levanta la conciencia del hombre occidental con la confianza en el propio saber. Todo lo grosero, mezquino y corrompido del monacato no sólo es objeto de burlas ingeniosas, sino condenado en nombre de una sana moralidad, y por eso la burla produce un efecto liberador. Una definida opinión pública contra la gente de las tinieblas va despertando. Personalidades violentas y orgullosas aumentan en gran número, no tan universales como los genios del Renacimiento italiano, pero abiertos al mundo y en él satisfechos, entregados a la vida práctica y sintiéndose afines a los antiguos, y a la vez piadosos de un modo cordial. Hay poquísimos intentos de unir la interioridad alemana con la mundanidad activa de una forma tan grandiosa. Una página como el caballero de Durero dice todo sobre ello.

No sólo para la historia cultural interna del hombre occidental, sino también para la conexión causal de las nuevas realidades políticas, significa muchísimo el espíritu de la nueva piedad. En muchas cortes, en muchas ciudades, influye el humanismo. Erasmo fué a veces una potencia europea no sólo por su latín, su ciencia y sus cartas, sino como posición en la lucha europea. En el ambiente es-

pañol de Carlos V, incluso ante el mismo canciller Gattinara, él es considerado a veces como un tercer partido entre papistas y luteranos, que era el único en ver la totalidad, como verdadero campeón

de una Iglesia católica reformada y del bien del Estado.

Pero las fuerzas universales que movilizan la época son, finalmente, a pesar de esto, de un estilo completamente distinto; ello se demuestra desde 1517 en varias ocasiones. La secularización del cristianismo, de modo directo, orientado hacia ser una religión de la razón y de la moralidad intimamente profana, no podía apenas suceder con más espíritu y carácter, con más intimidad y fuerza que en Occidente y, por cierto, que en todos sus países. Pero aquí se muestra que la historia no piensa en cursos continuos, sino en frescos y renovadores intentos, y que los temas que atraviesan sus épocas no sólo los va hilando, sino que los crea siempre de nuevo.

Nadie creerá que el hijo del minero, el monje agustino Martín Lutero, haya sólo reunido todos los pensamientos de oposición que estaban en el ambiente alemán (si bien esto lo hizo él también, sin duda), añadiendo la violencia de su piedad personal, el carácter demoníaco de su voluntad y el poder de su lenguaje tan popularista. También la vuelta a la Escritura es más humanística que propia de la Reforma, si bien sea la fuente de fuerza de todos los reformadores beber diariamente las palabras de la Escritura, y su modo de luchar consista en rechazar todas las pretensiones de la Iglesia que no están fundadas en la Biblia. Ni siquiera la renovación de la doctrina paulina de la justificación por la fe es lo más importante. Dilthey dice, con razón (Obras, V, 212), que ella ya fué posesión de San Agustín, de San Bernardo, de Taulero y de la teología alemana en lo esencial, sin que hubiera procedido de ella una nueva época en la religiosidad cristiana. "Antes bien, prosigue Dilthey, Lutero fué más allá de todo lo que de la religión cristiana podemos alcanzar antes de él. El aportó una nueva época en la religiosidad de Occidente."

Lo que parece discutible en esta concepción es el pensamiento que en ella encuentra eco sobre un progreso, un desarrollo ascensional del cristianismo en "épocas". El conde Yorck (Correspondencia, página 120) habla una vez de la Roma de Augusto como el "medio

pagano" en el que se ha abierto el cristianismo. La Iglesia en Roma se convirtió del todo en imperio, organización, representación, culto y metafísica. Por el contrario, aquellas simples y muchas cruces atañadas por cristianos en las piedras de la cárcel Mamertina son, según él, los puntos luminosos de un cielo subterráneo, los signos de la trascendencia de la conciencia. Y estas cruces habrían tomado la palabra en Lutero.

Esta idea nos parece mucho más justa: no se trata de una continuidad y una marcha gradual de las grandes figuras de la religión cristina, sino que por debajo de la historia de la organización eclesiástica, del dogma, del culto, hay un cielo nocturno del que proceden erupciones, señales de la trascendencia de la conciencia. La historia de la cristiandad occidental está cruzada de tales erupciones de natural religiosidad, y una de ellas es Lutero. Si lo comprendemos a través de sus doctrinas, tenemos sólo el reflejo teorético, v nada nos queda en la mano de su inmediata fuerza y acción. En él estalla—de manera muy alemana, muy desencadenada y desde las mismas profundidades—la violencia de la piedad a través de la jerarquía, tanto de los conceptos doctrinales como del orden eclesiástico. Podríamos creer que Lutero, su actuar y su obra, no podrían ser comprendidos si no fuera aquél tomado, en primer lugar, como una pieza de fuerza primaria religiosa, a pesar de otras muchas cosas que existen también en su naturaleza, y a pesar de los curiosos caminos hacia el aburguesamiento que su Reforma emprendió a partir de la segunda hora.

La ruptura acaece en nombre del alma individual y solitaria que está enredada en el pecado, quiere ser salvada y arde en la fe, "lo mismo que el hierro se pone rojo de sangre como el fuego, en su unión con el fuego". La libertad de la persona humana quizá nunca fué comprendida más abismalmente que como comprende Lutero la libertad del hombre cristiano. Carnalidad, enfermedad, dolor, angustia y pobreza no llegan hasta ella; pero también lugares y cosas santas son frente a ella de valor indiferente. En este campo de la libertad actúa con causalidad única Dios; a El sólo le corresponde el liberum arbitrium. Esta gran paradoja es la definición de la fe y de

la existencia cristiana en absoluto; quien se esfuerza por resolverlo o anda con agudezas racionales acerca de ella es ya incrédulo. Sólo ella puede hacer aprensible la tremenda realidad—y esto no quiere decir comprensible, sino sólo alcanzable—de que el Dios omnipotente y el alma pecadora se encuentran inmediatamente, sin aparato meta-físico, sin instituciones ni rito, sin mediación sacerdotal.

Esta relación completamente libre: confianza personal que no requiere ninguna garantía objetiva, y que de ninguna garantía es capaz, es para Lutero la única piedad. En esa medida es la fe el único acontecimiento primario, el único hecho radical que hay en el mundo, pero de él se sigue todo, en primer lugar, las obras todas. Mientras Lutero intenta abarcar en palabras el proceso de la fe, toma la doctrina de la justificación paulino-agustiniana, absorbe de la mística medieval, pero acuña ambas en el popularismo y la fuerza poética de su lenguaje: allí se crea la lengua de la gran poesía alemana. Las palabras más audaces vienen a pronunciarse sobre el poder y la altura que presta la fe, sacando las más atrevidas consecuencias de esto, por ejemplo, el dicho de que por su realeza es dueño el cristiano de todas cosas, por su sacerdocio lo es de Dios.

Mientras el creyente en la fe "forma a Cristo en sí", sus obras crecen en él como los frutos en el árbol. Una ética maravillosamente grandiosa, a la vez libre y honrada, de la vida práctica es desarrollada por Lutero apoyado sobre los diez mandamientos. De ella recibió la alegría en el trabajo y en el mundo que tenía la burguesía alemana en la época de Lutero su confirmación moral, su profundización evangélica; allí se creó la palabra "oficio vocación" (Beruf), precisamente a mitad de camino entre trabajo exacto y sentido trascendente. Pero el activismo de Lutero va más allá. Especialmente en su obra A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la mejora del estado cristiano, vive una clarísima voluntad para la conformación de la sociedad y del estado, según los fundamentos de la moral cristiana. El valor con que Lutero truena allí contra los malos gobernantes, sean laicos o eclesiásticos, su apelación nacional contra Roma, y además sus firmes y plenamente sanas ideas para la reforma del imperio y de la vida pública, provocaron ya entonces una resonancia unánime y magnífica en la nación y—según pareció—un impulso hacia la acción.

En comparación con este audaz comienzo, casi se puede, si bien no es permitido, hablar de dos Luteros; uno esencial y otro renegado de sí mismo, el Lutero de la acción reformista y el Lutero de los compromisos, el Lutero de 1520 y el Lutero convertido en autoritario, antirrevolucionario y al servicio de los príncipes territoriales (que, por lo demás, habría que señalar que hubo de comenzar pocos años después de 1520). Sin duda que en el protestantismo luterano hay un proceso que se inicia pronto y progresa de modo incontenible hacia la fijación confesional y la división. Ya en 1530 están tres confesiones protestantes, una junto a otra. La división prospera; cuanto menor es la diferencia, tanto más violenta es la discordia. Sin dudas hay, además, en el luteranismo un proceso que rápidamente progresa hacia la conversión en Iglesia y hasta en Iglesia de Estado. Sólo durante algunos años fué la reforma en Alemania movimiento auténtico, movimiento de todo el pueblo. En 1524 estaba ya decidido que su realidad sería cosa de los estados territoriales y que su forma histórica sería la de Iglesia de uno de esos estados. Lutero tomó íntimamente parte en ambos procesos con su decisión personal. Pero justamente por eso la categoría de "petrificación" no debía de ser considerada la solución de todos los problemas. Por de pronto, y durante un largo espacio, los dos Luteros han de ser comprendidos como uno solo. "Aquí estoy yo, no puedo ser de otro modo", es una decisión no unilateral, sino multilateral y aún universal: contra el emperador, que puede condenar, y contra el Papa, que puede excomulgar; pero también contra los campesinos en rebeldía, contra Zuinglio y contra Erasmo, contra los espiritualistas y los anabaptistas, contra la disolución de las realidades sacramentales en símbolos y contra todo falseamiento de la existencia de Cristo en una vida modelo. contra toda eliminación de Pablo a favor de los Evangelios, contra todo teísmo general y, especialmente, contra toda anarquía del espíritu religioso.

Lutero está plenamente seguro en todas estas correcciones, y una vez que ha condenado golpea con el puño también. Sólo desde el



Jean Clouet.—ENRIQUE II DE FRANCIA.



Hans Holbein.—ENRIQUE VIII DE INGLATERRA.

punto de vista de los extremistas se puede convertir en programa el "Lutero de 1520", esto es, se puede hacer de él un punto de partida de las consecuencias que uno mismo saca, y ello aconteció, en todo caso, ya pronto entonces. En realidad la decisión de Lutero desde el principio es eminentemente positiva: contiene en sí la negación de todas las negaciones. La cohesión dogmática de la antigua doctrina de la Iglesia es mantenida por Lutero sin vacilar, y las piezas más fuertes, la doctrina del pecado y de la justificación, con la máxima firmeza; de eso, ante todo, proviene la conciencia de mantener una cristiandad más pura frente a los papistas. La religión de Lutero no crea libremente, sino que su fuerza esencial consiste en fundirse con el viejo contenido de la fe, en absorberlo en sí completamente. Esta fuerza le ha dado la aptitud para llegar a formar Iglesia. En el fondo, nunca fué, ni siquiera al principio mismo, una fermentación religiosa, sino que pretendía la forma fijada de Iglesia. Sobre la cuestión de si esta forma de cada una de las comunidades y pequeños conventículos debía ser creada autónomamente o de modo autoritatio desde arriba, Lutero resolvió decididamente a favor de los príncipes. Pero, sin embargo, en el fondo, sobre ello decidió la marcha de la historia de Alemania, de la misma manera que ésta condenó a pronta muerte las esperanzas que se habían puesto en la "sangre joven" de Carlos V. Es una parte de la marcha fatal y secular del imperio que a los señoríos territoriales alemanes, sin verdaderos merecimientos en esta victoria, les correspondiera el ius reformandi como una especie de regalo espiritual. Con esto quedó decidido desde luego que la restauración dogmática del espíritu reformador formara una corteza por encima, y que las iglesias territoriales luteranas se convirtieran de carne y hueso en iglesias estatales. Cuius regio eius religio: desde luego que no se puede alejar uno más de la libertad evangélica. El luteranismo se convirtió en "burgués" en un sentido que no tiene nada que ver ni con el πολίτης ni con el civis, y cuyo paralelo correspondiente es el estado soberano.

Este proceso de Alemania estaba ya decidido cuando el picardo Juan Calvino, de veintisiete años, con una magnífica preparación teológica y jurídica, publicó en su severo y completamente antihumanístico latín la *Institutio religionis christianae* (1536).

La interioridad de Lutero, su lucha por la gracia, su fuerza poética para expresar el proceso de la fe, producen un efecto de desbordante naturaleza, e incluso tierno, en comparación con la sequedad con que Calvino considera la religión exclusivamente como una realidad fáctica y como absoluta claridad acerca de sus consecuencias. Todas las representaciones auxiliares son eliminadas, todas las especulaciones filosóficas, incluso, rechazadas. Desde luego, la razón teológica trabaja en el seco y sagrado hecho, pero en vano: modelo absoluto del trabajo tal cual puede y debe ser realizado sobre la tierra. No alcanza a la explicación racional o la aclaración de las realidades, sino únicamente a su reconocimiento voluntarioso, a la obediencia respecto de ella, a la inclinación bajo su peso.

Esta realidad significa: hay un Dios, su ser es energía actuante; pero El es también lo único que actúa; donde en el mundo actúa algo, es El. No hay en la teología de Calvino ninguna doctrina del hombre como pieza autónoma, ninguna inmersión en el proceso de la fe. Todo está dirigido por la omnipotencia de Dios; este es el pensamiento constructivo de la Institutio. El mismo Cristo Salvador no es el causante, sino el instrumento de la gracia. Pero el hombre, incluso el proceso religioso-moral en él, está ocasionado, sin ninguna influencia propia, por la omnipotencia de Dios. Nosotros estamos consagrados por Dios: lo que en nosotros acaece, igual que en el resto del mundo, acaece por El y en honor suyo. Como Dios lo causa todo y no hay en absoluto causas segundas, también El causa el mal, del mismo modo que los rayos del sol causan también la podredumbre. Toda criatura sirve a la magnificencia de El, los condenados como meros medios, cual un trozo de muerta naturaleza; los escogidos en cuanto que Dios se ha colocado a Sí mismo como propio objetivo en su voluntad. Resolver el decretum horribile de la predestinación a la vida eterna o a la muerte eterna es apenas un problema ante la infinita majestad de Dios. De los dogmas de la general acción de Dios, de la doble predestinación y de la graciosa elección se levanta el calvinismo como con gigantescos cabrestantes: es una forma especial de la cristiandad occidental.

La comunidad-el "pueblo de los elegidos"-es el punto trascendental en medio del mundo terrenal, el punto en el que la decisión de Dios se ha convertido en la elección de una realidad de carne y sangre. Se impone una severa disciplina para que cada ciudadano sea un auténtico miembro de la comunidad y un verdadero instrumento de Dios. Se sabe con qué pasión y con qué dureza, pero también con qué sacrificio y paciencia, Calvino realizó su tenso concepto de Iglesia en Ginebra. Es sorprendente el acercamiento al Antiguo Testamento. Ya el Dios calvinista, Creador y Señor de toda criatura, está profundamente emparentado con el Antiguo Testamento, lo mismo que el pensamiento de que la glorificación de Dios es el único objetivo de la creación. La comunidad, como pueblo escogido, y el Mesías, como el fundador de la soberanía de este pueblo sobre la tierra es también un trozo auténtico del Antiguo Testamento. La moral es, de modo mucho más radical que en Lutero, pura exposición del decálogo. Toda diferencia de valor entre Ley y Evangelios desaparece. Sólo ambos juntos son el foedus Dei y la norma de la bibliocracia ginebrina.

El ethos, que fué creado por este reformador y que fué sólidamente implantado, no sólo en individuos, sino en pueblos enteros, es una de las piezas más esenciales en la historia interna del Occidente, y visto de manera extensiva es una de las fuerzas más violentas que han de actuar en los siglos siguientes. Estar elegido significa ser llamado al trabajo. Según Dios es actualided eterna, la elección es la llamada a la actividad incansable, y la conciencia de la elección afirma que esta actividad será llena de sentido y bendita. La disciplina de la piedad, de la que en todas las otras formas del cristianismo tanto—tan hermosamente tanto—llama hacia dentro, aquí está orientada implacablemente hacia fuera. También la voluntad de sacrificio, de renuncia, de autodisciplina, se convierte, con pleno mantenimiento de todas las virtudes ascéticas, en hazaña terrenal. "Obediencia quiero, que no sacrificio", no hay lema que pueda ser más activista,

más militar.

Max Weber ha demostrado en sus famosos artículos cuan rápidamente se pudo mundanizar esta religiosidad como acción sin escrúpulos, como audaz lanzarse a la lejanía, como espíritu capitalista de empresa, pero también como burgués cálculo. En realidad, ninguna forma de cristianismo es tan apta para secularizarse como ésta, porque ya en su forma religiosa es una estructura abstracta, pero muy firme, de elementos voluntariosos. Con sus efectos secularizados el calvinismo ha influído ampliamente en la historia del Occidente, mucho más allá de los países en que tenía vigencia como Iglesia. Pero su influencia más activa la desarrolla, naturalmente, allí donde se mantiene plenamente creyente. Allí se da aquel valor inmediatamente ante la mirada de Dios y, además (como dice Karl Holl), aquella maravillosa decisión y libertad interior que inmediatamente se echa de ver en los auténticos representantes del calvinismo.

El calvinismo es burgués en su origen y estilo, pero en un sentido opuesto al del luteranismo. Civis genevensis sum: debe de haber sonado tan orgullosamente y tan universalmente como civis romanus sum. Pues los ciudadanos de esa ciudad se sabían a la vez ciudadanos en el reino de los elegidos y salvados, y esta conciencia los convertía en luchadores por el honor de Dios en medio de la confusión del mundo. La relación con el estado, que en el luteranismo es simplemente de autoridad o precisamente como súbdito, se tensa aquí de modo benéfico. El calvinismo no es un cristianismo libre de la Iglesia; para convertirse en religión individual de almas aisladas es apto en la mínima medida posible. No es una secta apartada, pues se halla en medio del mundo y toma sobre sí el deber de convertir a todos los hombres, de educarlos, de mantenerlos disciplinados. Pero lo que menos es, es iglesia estatal. La église bien ordonnée se administra a sí misma. En modo alguno quiere dominar al estado, pero sí pretende, con propia autoridad, que es totalmente independiente del poder del estado, empapar toda la vida del pueblo. Respetará, cuando surjan conflictos, la supremacía del estado todo lo posible, pues quiere que aquél sea fuerte, y necesita a veces la fuerza de su brazo. Sin embargo, la doctrina de la soberanía del pueblo (y su práctica) fué muy favorecida por los calvinistas, y la omnipotencia

del estado absoluto encontró una rígida frontera tanto en el sentido de libertad de los campeones de Dios como en la espesura de la ordenación eclesiástica calvinista. El calvinista es un ciudadano político. Esto quiere decir, entre otras cosas, que, según la situación, coopera con el noble rebelado contra la monarquía o con la monarquía contra las fuerzas feudales; y ello significa que en caso necesario se siente capaz de oponerse al estado.

Pero, ante todo, de Ginebra y de los otros centros calvinistas de Europa irradia política en un gran sentido. ¡En qué medida Calvino mismo ha influído en Ginebra! En las luchas de religión de Francia él tenía la mano en el juego. El interés conjunto del protestantismo europeo-tan malamente como ya en el siglo xvi era sostenido por los príncipes luteranos—halló en Calvino mientras vivió, y luego, entre los hombres de su escuela y de su cuño, sus campeones. Un sentido ecuménico (K. Holl) caracteriza a Calvino. Ante su mirada se dibujan los frentes mundiales del protestantismo político y del catolicismo político: Roma, España, Escocia, y en contra la Inglaterra de Isabel, los hugonotes de Francia, los confesores en los Países Bajos, y en la medida en que no son demasiado tibios, los protestantes alemanes. Durante un siglo el calvinismo fué la conciencia política del movimiento protestante. Sabe ser tolerante donde el acuerdo ayuda a avanzar, pero medias soluciones, compromisos, concesiones benévolas y pequeñas consideraciones las desconoce. El calvinismo es, sólo en el bando de los agresores, el que hizo de la guerra de religión en Europa una lucha heroica, una decisión en la historia universal y exactamente una guerra total.

Teniendo como fondo la guerra de religión en Alemania y de la incipiente rivalidad entre el protestantismo universal y el catolicismo universal se desarrolla durante casi dos decenios la historia del Concilio de Trento (1545-63); historia complicada y llena de crisis: aplazamientos, dilaciones, reaperturas bajo signos diversos y, además, un constante cambio en los frentes y un cambio en los temas de discusión condicionado por los más varios intereses. Cuestiones dogmáticas fueron preferidas cuando la exigencia de "reformas" amenazaba con tocar la constitución esencial de la Iglesia. La lucha de la co-

rriente episcopal dentro de la Iglesia contra la curia transcurre a veces velada, a veces abiertamente. Los Papas mismos veían en el Concilio primero su antagonista, después el campo de su influjo, finalmente el medio para reformar su potencia. Pero el Emperador fué

todo el tiempo un partido propio en el Concilio.

El Concilio Tridentino, a fin de cuentas, no sólo desilusionó todas las esperanzas de todas las oposiciones, incluso las del interior de la Iglesia, sino que las deshizo, afianzando todo lo que constituye la Iglesia romana: su latinidad, su universalidad, su ordenación jerárquica, su carácter monárquico. Constituye una parte esencial en el proceso histórico-universal de la renovación de la Iglesia católica; pero esta renovación no afectó ni a la constitución ni al dogma, y en absoluto nada al contenido, sino al espíritu de lucha, al ánimo de volver a atacar, a la confianza en la victoria y a la voluntad de poder. Al amén con que fué clausurado el Concilio en enero de 1563 siguió un anatema dirigido contra todas las herejías, como para demostrar que no era un fin, sino un principio.

La Iglesia se armó así como conjunto para luchar por el Occidente, y esto significaba en la época de las circunnavegaciones para luchar por el mundo. Pero la decisión de hacer la lucha sin cuartel se concentró también en ella-como del lado del protestantismo-en un lugar, en un hombre y en la tropa de choque que él formó. Omnia ad maiorem Dei gloriam: la misma fórmula con que Calvino designó el sentido de toda la creación y, a la vez, el objeto de toda actividad humana designa también la decisión que formuló el solitario asceta de Manresa para sí y para todos los que han de atravesar la escuela de sus ejercicios. Aquí se carga, como en dos polos visibles, la tensión de las fuerzas universales: por ambos lados la misma energía, pero orientada de la manera más opuesta hasta en su más delicada estructura; se tiene el sentimiento de que un físico del mundo histórico habría podido calcular el momento de la descarga-Los profesos de la orden de los jesuítas hacen, además de los tres votos, el cuarto, de ir sin vacilar allí donde el Papa les mande; este es el voto propiamente militar. Con él se forma la "Compañía de Jesús" para guerrear contra el enemigo de Dios, Calvino. El nombre

de jesuíta significaba a comienzos del siglo xvi santurrón o beato. No eran los jesuítas ignacianos tal cosa, como tampoco los gueux flamencos eran mendigos. No hay señal más segura de la conversión de la lucha en total que el aceptar los apodos y ponerlos con orgullo escritos en la bandera.

La pluriformidad de las naciones europeas debe, como en toda la historia del Occidente, ser calculada en el avance de los frentes religiosos como origen de muchas tensiones y vertientes de fuerza. Ignacio de Loyola surge del espíritu más grave y apasionado de España, y precisamente del gran estilo de la nación española, de la España de la fanática guerra de religión y de la caballería sin miedo y sin tacha, de la España de la política de gran potencia y de un fabuloso imperio mundial, de los estudios humanísticos y de la mística visionaria. Arrobo y heroísmo, las dos ondas de ascua que alientan en el alma de España, se encuentran en Ignacio como en un punto, y su reunión se verifica en la implacable claridad de la conciencia. En los ejercicios sigue inmediatamente a la gran elección entre Satanás y Cristo la elección de estado, esto es, la libre decisión sobre el campo en que el hombre en la tierra quiere ponerse en acción para la gloria de Dios. Ignacio de Loyola mismo hizo esta elección en la cama de convaleciente. Después de un cuidadoso examen de sí mismo, se resolvió contra el militar y por el religioso, contra el heroísmo caballeresco y en pro del ascético. Pero es, en el suyo, como en todos los casos siguientes, como si la posibilidad abandonada prestara a la elegida toda su plenitud en fuerzas de impulsión; y en ello nada cambia que Ignacio fuera expulsado de su carrera militar por su herida; la decisión de comenzar de nuevo en otro campo había de ser con todo tomada, y toda la positividad de ser soldado fué llevada a ella.

En este caso la forma militar no sólo fué traducida a lo religioso, sino que fué pensada de nuevo y creada de nuevo en ello. ¡Cuántas veces ha sido admirada la psicología que hay en los Ejercicios! Ahora bien, es la psicología de las ordenanzas militares, incluso en la frialdad y sequedad del lenguaje. El ejercitante se encuentra desde el primer momento en una mano firme, disfruta de la felicidad de que se le

exija siempre algo determinado. El principio es que un árbol torcido cuando se quiere enderezar hay que doblarlo del otro lado con exceso, de modo que hay que exigir lo imposible si ha de ser cumplido lo necesario: he aquí una verdadera muestra de sabiduría pedagógica militar. También el éxito se logra por un pelo: quien ha pasado por la escuela de los Ejercicios no se siente disminuído, sino realzado, y la presión ejercida de modo planeado se transforma en interna fuerza de tensión.

Pero la educación jesuítica se orienta hacia un espíritu militar interior. Educa los impulsos del alma como si fueran músculos. Ejercita los sentimientos de manera que se pueda confiar en ellos, y los enlaza tan fuertemente con las imágenes de la fantasía, que unos y otras se provocan mutuamente. El alma es entrenada en un sentido muy alto, como lo es el cuerpo y la voluntad activa en la vida militar. Lo mismo que en ésta se unen valor loco con experiencia táctica, en aquélla se emparejan la excitación religiosa con un soberano autodominio, el entusiasmo con la política. La gran elección entre las dos banderas, que tiene lugar en la segunda semana de los Ejercicios, lo decide todo, pero el heroísmo que resuelve la elección es transformado inmediatamente en acciones bien dirigidas para la salud de la Iglesia, y el origen profundizado garantiza un arte de la acción que está mil codos por encima de toda acción impulsada sólo por motivos terrenos, incluso en el aspecto técnico.

Estas tres distintas clases del grano de semilla son sembrados en el Occidente, jy qué buen suelo se demuestra que es éste! Este suelo y todas las luchas entre ellos los hacen brotar no multiplicados por treinta, ni por sesenta, sino por ciento. Se siente la tentación de preguntar si Lutero, Calvino, Ignacio, han actuado como grandiosas y fatales fuerzas y han lanzado una contra otras a partes del Occidente, o si la reforma de la cristiandad occidental ha tomado una triple forma, según el estilo de los pueblos, de las zonas y de las fuerzas dominantes, y entonces sólo han profundizado como universales las contraposiciones que ya existían. Pero ello sería una pregunta falsa. Las decisiones históricas no han de ser derivadas ni del complejo de sus condiciones ni sólo son por éste modificadas. Más

bien reciben dentro de sí todas sus condiciones, se concretan mediante ellas y sólo así se convierten en la realidad histórica que son.

El mundo de la mente alemana, de la burguesía y de los estados de los príncipes alemanes no fué arado por la reforma luterana, pero sí en ella lo fué de nuevo. Los partidos se forman primero en conversaciones sobre religión y en confesiones, después en alianzas belicosas, pero los frentes no son claros; consideraciones dinásticas, orgullo político y debilidad personal se entrecruzan activamente; pero el imperio tendría que haber tenido en los tres siglos anteriores una historia completamente distinta para haber podido ser en la lucha religiosa el protagonista de una gran decisión, y no haber sido, por el contrario, lo que ocurrió, completamente desgarrado en ella. Donde el calvinismo hace a los hombres implacables ocurren luchas heroicas por la libertad y se llega a una grandiosa política, la mirada se dirige a lo lejos, al universo, al mar: el calvinismo se convierte en la fe de las naciones navegantes. Pero los jesuítas encuentran en la agitada Europa por todas partes un buen campo, y en Alemania donde mejor, y en el impulso de la Iglesia renovada hallan la onda que los sostiene para su exacto trabajo. La orden, en el primer decenio, alcanza los millares, saca del principio de la obediencia éxitos inauditos y sabe ocupar todas las posiciones políticas clave. Jesuítas se hallan como educadores, como confesores, como consejeros, en todas las cortes reales fieles a la antigua Iglesia. Evitan la guerra en tan escasa medida como cualquier otro medio de política; sienten júbilo cuando arde contra los herejes. No por un mero cálculo por caminos racionales, sino en el fuego de la lucha religiosa surge el sistema de estados de la época moderna, surge el nuevo universalismo de las grandes potencias europeas y su intervención, todo alrededor del mundo.

EL ESTADO RACIONAL Y LA POLITICA DE LOS GABINETES

Con el avance de Carlos VIII sobre Nápoles (1494) comienzan las intervenciones armadas del poder francés en Italia. Maquiavelo tenía entonces veinticinco años. La entrada de los franceses fué una de sus primeras experiencias políticas, una de sus primeras "observaciones", se podría decir, ya que Maquiavelo, desde el principio, reacciona como espíritu teórico y como investigador, incluso cuando él, por su oficio, está de viaje en misiones políticas; uno de los primeros experimentos que vivió (pues en el campo político no se pueden provocar experimentos, sino que deben para uno haberse realizado en la historia). Seis años después, en la época en que Luis XII se apoderó de Milán, se encontraba Maquiavelo como embajador en la corte de Francia. Allí pudo él ver lo que es una gran potencia; se observa en sus informes qué decisiva fué para él esta experiencia, esto es, para su ciencia política. Pero lo que es una potencia, en cuántas figuras se puede tocar este instrumento, aparentemente tan tosco, lo había ya antes observado Maquiavelo en Italia, y en los años siguientes lo experimentó cada vez mejor. El juego político entre los pequeños estados italianos tenía en un grado más alto el valor intuitivo de un experimento, porque, sin todas las atenuaciones de la tradición y de las autoridades que intervinieron, era un puro juego tras el efectivo azar. Ascensos y caídas en la más amplia sucesión, intrigas y cambios de alianzas sin ningún estorbo, equilibrios que siempre están amenazados, pero siempre se restablecen, todo apostado a la virtù y la fortuna, es decir, a los dos ojos del usurpador y al fugaz favor de las circunstancias: en la escasa medida en que esta especie de acaecer agota el concepto de la política, porque a ésta le pertenece también la constancia de los grandes aparatos estatales y el poder de las ideas duraderas, para una teoría elemental de la política no se hubiera podido inventar mejor material intuitivo que el que en el

agitado mundo italiano renacentista estaba ante los ojos de Maquiavelo.

Maquiavelo es un notable ejemplo de cuán despierta está la razón y cuán rápidamente puede ponerse en su sitio. Los estados pontificios, Venecia, Milán y Nápoles, y además, las pequeñas y mínimas repúblicas ciudadanas y señoríos principescos en Italia, formaban en realidad el primer sistema de equilibrio político en el suelo de Occidente. A esto hay que anadir las inmixtiones de las grandes potencias europeas. Nápoles es objetivo de lucha entre Francia y España, Milán se torna tal entre Francia y el emperador. La lucha por Italia, que comienza en 1494 y tiene su momento álgido en la época de Carlos V y Francisco I, es el primer encuentro armado en sistema moderno de estados europeos. Maquiavelo comprendió en seguida esta situación histórica, que se presentaba como una nueva naturaleza. Estudió las leyes de la mecánica política, que también actúan entre pequeñas y fugaces formaciones, e incluso entre ellas se ven particularmente claras, con la misma pasión con la que otros investigadores estuvieron dedicados a las ecuaciones cuadradas y a los efectos de la palanca. Calculadores políticos, al estilo de Ludovico el Moro, pero también aventureros y criminales políticos al modo de César Borgia, estuvieron ante sus ojos como objetos seductores, y, como a los físicos, las opiniones de los antiguos, especialmente de Polibio y de Livio, le sirvieron, es verdad que en modo alguno como sustitutivo, pero sí de estímulo y modelo. Más allá de las pequeñas dimensiones de los conflictos italianos mira al macrocosmos político de las grandes potencias de Europa, encuentra allí actuando las mismas leyes y comprende cómo cada constelación está determinada hasta su más mínimo elemento, y todo cambio tiene un eco en todas direcciones. Las intervenciones encuentran su más vivaz interés, pues en el acaecer político de nuevo estilo no hay un sistema de fuerzas separable, sino que los centros de gran potencia actúan libremente en los espacios disociados. En este punto la pasión teórica de Maquiavelo se une a su pasión patriótica, es decir, con el ardiente deseo de que Italia fuera unificada y liberada de los "bárbaros", aunque fuera sometiéndose a un dueño impuesto que la hiciera nación.

La hazaña de Maquiavelo, en cuanto al conocimiento, es un perfecto paralelo de la de Galileo. Un nuevo campo de fenómenos en el que dominan leyes inflexibles es conquistado paso a paso por la experiencia y la razón. El gran descubrimiento teórico de Maquiavelo es el estado soberano, tal cual se construye en sí mismo, según las leyes de la fuerza, y se relaciona con sus iguales. La tradición del concepto de razón de estado comienza de modo inequívoco con Maquiavelo; todos los que han vivido dentro de este concepto y lo han seguido desarrollando son sus epígonos. Si se halla que Maquiavelo ha pensado maquiavélicamente sobre política y moral, sobre fin y medios, sobre confianza y fe, es algo semejante a si se quisiera echar en cara a los creadores de la mecánica moderna que pensaran de modo mecanicista; esta abstracción es por cierto la condición de los objetos de que se trata y condición de la posibilidad de conocerlos.

En todo caso, no surge y existe el estado europeo, ya entonces en el espacio racional; la teoría de Maquiavelo es un avance malo en esa medida, si bien en la dirección justa. Del Reino de Dios surgeel juego mecánico de los cuerpos políticos, tal cual fué por primera vez pensado en una pequeña quinta no lejos de Florencia en 1513, no de un camino directo. Sino que Europa realiza esta transición a través de la piedad profundizada de la cristiandad reformista. El ardor de las convicciones religiosas, y más tarde la intransigencia de las confesiones durante más de un siglo, se convierte en la más violenta fuerza del mundo político y causa en él contraposiciones que no se pueden arreglar por compromiso. A la vez, la corriente de antigüedad que el Renacimiento comunica al Occidente presta a la vida política una vitalidad y magnificencia casi paganas. Como curiosa situación intermedia entre el Reino de Dios y el reino de la razón se da así un humanismo que no es en absoluto "humanístico", en el sentido fijado de la palabra, es decir, reflexivo; antes bien, la moderna Europa, con todas sus conquistas reales, incluso el estado racional, surge de él como de un fondo vital creador.

En todo el siglo xvi, pero todavía durante la guerra de los Treinta Años en Alemania, la ley realista de la razón de estado va enlazada con el humanismo de las personas que mandan y actúan, y con la

piedad de los pueblos de modo inseparable. Todavía no se ha separado de ellos, y se va liberando de ellos lentamente y muy tarde. Servicio al estado es todavía servicio al príncipe, poder estatal es todavía poder dinástico, la administración, régimen personal, el sentimiento del estado está ligado a la dinastía, a la patria chica y a viejos privilegios. En la marcha de la guerra, como en la política, lo viejo y lo nuevo va mezclado de manera abigarrada, y lo racional con lo que sigue el viejo estilo: formaciones cerradas de infantería española y de lansquenetes suizos con costumbres de desafíos a estilo medieval, caballería moribunda con condottierismo que surge, estatismo moderno con grupos nobiliarios en fronda, proyectos políticos universales con guerras de saqueo anárquicas del más pequeño formato. Pero también en la política más alta y más ambiciosa se sigue llevando el "traje caballeresco de los viejos tiempos"; Karl Brandi ha utilizado esta acertada expresión para caracterizar el estilo político, en el que en 1525, entre Gattinara, Wolsey y Francia, se disputó sobre Borgoña, sobre Milán y Nápoles, sobre Flandes y Artois, en resumen, sobre el nuevo orden de potencias en Europa.

En espíritus mezquinos y pequeños asuntos actúa el humanismo del siglo xvi muchas veces como conducta ruda, irrazonable y rutinaria, pero en los grandes hombres vive como pasión heroica y como fuerza para decisiones dramáticas. Una especie de humanidad del Renacimiento tardío, potencialmente severa y complicada, está viva en los grandes reyes, generales, ministros y cardenales, incluso Wallenstein y Richelieu. Podremos apenas considerar casual que sea entonces—y entonces sólo en la historia del espíritu occidental—cuando surja la gran tragedia, es decir, Shakespeare. Dilthey aplica una vez el concepto de "heroísmo del Renacimiento" a él, y con ello significa la realidad de que en las figuras de Shakespeare la vida humana terrena y natural, por breve que sea, por trágicamente que termine, encierra en sí la plenitud de lo infinito, que todo demonismo brota en ella, toda culpa es soportada por ella misma, toda felicidad en ella misma es huidiza. La tesis de que el hombre es la medida de las cosas es el a priori de la tragedia. Esta tesis se volvió a lograr entonces en una forma muy poco clásica y muy cristiano-occidental

durante breve tiempo. Sólo por un breve espacio: en el barroco ples namente desarrollado, algo distinto por completo ocupa su lugar: el teatro.

En aquella situación intermedia del humanismo se detienen hasta entrado el siglo xvII todas las estructuras y las relaciones políticas. A esto corresponde el régimen policíaco y paternal de los príncipes territoriales alemanes, y además la forma sumamente personal en que solía ser llevada la Contrarreforma, como también el tremendo dramatismo de las guerras de los hugonotes, con noches sangrientas asesinatos de príncipes y cambios sorprendentes de bando. La cadena de estas guerras de religión en Francia, el tema de María Estuardo, como todavía la guerra de los Treinta Años en Alemania, no sólo se desarrollan como tragedias políticas, sino también como tragedias humanas. Todos los amplios planes para la pacificación de las dinastías en lucha y para la ordenación del espacio europeo, toman entonces la forma de bien calculados enlaces matrimoniales y de cambios de territorios; casi tardó dos siglos que el arte diplomático de los gabinetes europeos se convirtiera realmente en una técnica de alianzas y compensaciones puramente políticas. ¡Qué complicados sistemas de alianzas matrimoniales alternativas ha andado Carlos V, siempre calculando para resolver su rivalidad con Francisco I atrayéndose a Inglaterra, o para fortificar la prepotencia de la casa de Habsburgo, y qué gigantescas posibilidades ofrecieron algunas de aquellas, por ejemplo, el matrimonio de Felipe, el heredero del imperio español, con la reina María de Inglaterra, en el año 1554!

Realmente es Carlos V no sólo el príncipe más poderoso, sino también el hombre más importante de toda la época. En su persona, que es muy comedida, aunque aficionada al riesgo, y en su política, que por primera vez abarca toda la tierra, y sin embargo permanece dedicada a las angustias de la cristiandad occidental, la época del Renacimiento en su plenitud halló su expresión auténtica. Borgoña y España, el Imperio y la Iglesia, la dignidad del Imperio y el maravilloso destino de la casa de Habsburgo, componen la plenitud de su naturaleza; sólo como un lustre está sobre el poder suplementario, que presta la riqueza de los países lejanos, y sólo como un presenti-

miento, y por eso todavía de una manera muy creadora y sin métodos forzados, se despierta en sus proyectos el pensamiento de que Europa debe ser ordenada de modo permanente como un sistema polimembre de potencias, quizá hasta de cuerpos políticos nacionales, mediante la razón política, a la que, desde luego, corresponde esencialmente también la fuerza, y esto por causa de aquélla misma

y por causa de la cristiandad.

No hay duda de que Carlos V con las conversaciones religiosas entre las confesiones en disputa ha sido terriblemente serio. Cristóbal Amberger ha representado a este joven de treinta y dos años en esta postura, el libro en la mano, la mirada tensa y dirigida a los bandos. Lenta y tardíamente se decide a proceder con la fuerza de las armas contra los herejes en el imperio. Ello es ciertamente cosa de su ritmo personal, pero en este caso se siente madurar la decisión como un proceso orgánico en su piedad según la Iglesia tradicional y en su conciencia imperial. Pues también la idea del Imperio la tomaba completamente en serio, y el más importante contenido de ella era para él la soberanía protectora sobre la Iglesia. El pensamiento de un concilio general para la renovación de la Iglesia y la eliminación de la herejía fué para Carlos V, no sólo un instrumento táctico, sino siempre un empeño íntimo. También estuvo este Emperador, el último que un Papa coronó, empeñado toda su vida en la reforma del Sacro Romano Imperio, no sólo para reforzar el poder de los Habsburgo, sino también para volver a dar al Occidente un fuerte centro. Que el Imperio tuviera una estructura federal estaba decidido antes de él por la evolución de los siglos últimos, pero que podía seguir siendo una unidad y bajo la dirección del emperador parecía que aún no era cosa a que hubiera que renunciar sin esperanza.

Pero la lucha de Carlos V contra los protestantes, sus planes para la reforma del imperio y su relación con los Papas (fuente de muchos desengaños), se encadenó, desde el principio, con las luchas de Europa por el poder, especialmente por las que tenían como objetivo Borgoña e Italia, y, además, con la defensa contra los turcos: muchas vacilaciones y aparentes inconsecuencias resultan de esta situa-

ción forzada. También en el arte de la política exterior, Carlos V madura lentamente hasta llegar a la maestría. Después de los cuarenta años lo es; prueba de ello es el gran plan de 1543, que casi lo conduce a la victoria. Los testamentos políticos de estos años, especialmente el de 1548, muestran un alto sentido de monarca, que en su humanidad se sabe en la presencia de Dios, una voluntad de poderío muy experta sin huella de resentimiento, y una visión soberana de las conexiones de la política mundial. Carlos V, en estos años, alcanza, a través de tremendos destinos y por la seriedad de su empeño, una verdadera grandeza en la historia universal, quizá

sin haber sido por su naturaleza predestinado para ello.

Esta gran política suya está bajo una idea universal en la que por lo que hace al emperador mismo, todo es fe profunda e íntima y ninguna palabra es mentida. La disposición del destino de los Habsburgo le ha dado todo el borde meridional de Europa, y con esto ha puesto en su mano toda lucha contra los infieles, desde España, donde es el heredero de los Reyes Católicos, a través de Italia meridional hasta Hungría; en la plenitud de su vida él realiza esta lucha de modo plenamente agresivo. Como la luz de un crepúsculo en llamas, si bien roto por varios colores, está sobre su imperio el brillo del único y cristiano Occidente. Desde la muerte de Gattinara (1530), nunca más hubo ya un canciller para todo el imperio. Al emperador sólo vienen los cuidados por los países de este y de aquel lado del océano y él arranca a las muchas debilidades de su naturaleza siempre una mirada y una voluntad universales. Que fracase en casi todos los puntos, da a su acción tanto más el carácter de humanidad, y a su vida tanto más el carácter de un destino trágico. La escena de las abdicaciones de 1555 y 1556 es como un símbolo de que la moderna Europa ha nacido del Reino de Dios a través de la situación intermedia del humanismo.

Ya hemos dicho que las fuerzas más violentas que en eso están en juego han venido de la Cristiandad reformada y del renovado celo de la fe de la Iglesia tradicional. En sus comienzos son estas confesiones decisiones sacras que llenan toda la vida y le quitan a la muerte su aguijón. Después comienzan a fijarse en fórmulas y



Sánchez Coello.—SAN IGNACIO DE LOYOLA.



Lucas Cranach.—MARTIN LUTERO.

cada una engendra una teología. Finalmente, se fijan las unas contra las otras, su ánimo confesor se convierte en algo rígido, su espíntu de lucha en intransigencia. Pero hasta entrado el siglo xvii, conservan la fuerza de formar frentes y de mantenerlos amargamente contra todos los motivos racionales. Ciertamente que la realidad histórica no siempre se ha dirigido por la regla de que un príncipe católico debe tener por amigos a todos los católicos en todos los países, del mismo modo que un hereje a todos los herejes. Los intereses políticos actúan muchas veces a través de los frentes confesionales. En el imperio, se hace valer la prepotencia de los Habsburgo y su dignidad imperial, tanto en el sentido positivo como en el negativo: muchos protestantes se mantienen fieles al emperador todo el tiempo que es posible y buscan protección en él, mucha gente fiel a la Iglesia tradicional le pone los ojos tiernos por razón de su libertad a los herejes. A esto se añaden las contradicciones internas en el campo protestante, especialmente desde que la doctrina de Calvino toma fuerza en Alemania. Se tardó mucho tiempo hasta que los frentes religiosos estuvieron, en cierta medida, entrentados el uno contra el otro como Liga y Unión. En el campo de la gran política europea, los agrupamientos de las potencias se arreglaban naturalmente de manera mucho más descarada por los intereses del poder. Francia fué desde el principio el aliado natural de los protestantes alemanes (como el de los turcos), porque era el enemigo universal de la casa de Habsburgo. A veces, Francia y el Papa estuvieron con los turcos y los protestantes si no en alianza formal, al menos de hecho, contra los Habsburgo.

Sin embargo, en último término, son las tendencias religiosas las que levantan la lucha política y las que a lo largo de un siglo la llevan a tal punto, que, finalmente, ellas mismas, se abrasan en la misma lucha. Contra el concepto de hereje que acuñan los jesuítas, resulta todo lo que la Edad Media llamaba herejía inofensiva; por primera vez ahora, de la certeza de la eterna condenación del hereje es derivado el deber de raerlo de la faz de la tierra. El protestantismo, especialmente su ala más combativa, devuelve este concepto en buena moneda. La Iglesia papista es para él obra del diablo, y la lucha

contra los papistas es la campaña por Dios. No sólo la técnica guerrera de la época—los mercenarios, el mantenimiento de la guerra por sí misma, el principio de las contribuciones y ocupaciones—sino, ante todo, la pasión de las mutuas excomuniones y condenaciones hicieron la guerra cruel, y por primera vez privaron a la guerra de su moral y luego de su honor. Si el enemigo no es hombre sino diablo y su aniquilación es una obra meritoria, resulta en la práctica la guerra total.

De este pandemonium de humanidad surge el sistema de los estados europeos y su política racional. Un tremendo proceso de secularización ocurre con ello: lo político se descubre como una propia ley real fuera de las oposiciones de bueno y malo, de ortodoxo y herético, de Dios y diablo. En este proceso de secularización, el estado es tanto resultado como sujeto. Es él el que neutraliza las oposiciones religiosas como instancia suprema, pero al hacer esto queda constituída su fuerza de decisión, su soberanía, e incluso su unidad. Pertenece a la lógica del pensamiento histórico poder pensar semejantes entidades históricas que surgen a la vida precisamente en las decisiones que de ellos proceden.

Motivos sumamente mundanos y puramente políticos han influído en la historia de la Reforma, desde el principio. Naturalmente, había por todas partes una fuerte tendencia a la separación frente a Roma, a que los dineros de las obras pías se quedaran así en los países mismos, y, naturalmente, en los países luteranos y reformados los poderes seculares, y, por cierto, lo mismo los príncipes territoriales que la nobleza, se reforzaron de modo inaudito con la secularización de los bienes eclesiásticos. En Alemania, se sumó a esto la lucha por el derecho de retención de los señoríos espirituales, el punto más discutido de la paz religiosa de Augsburgo. ¡Qué postbilidad para los señores territoriales vecinos la de redondear sus do minios, y para la nobleza la de convertirse en propietaria! Sin embargo, no es lícito entender el proceso de secularización en que surgió el estado moderno como si los motivos profanos que al principio sólo fueron concausas se hubieran convertido cada vez más en sustancia de la cosa, y el movimiento religioso se hubiera ido poco a

poco calmando y sólo hubiera quedado la soberanía del estado acrecida con la soberanía eclasiástica. La realidad es que el estado en las luchas religiosas se levanta y fortifica, no por encima de ellas, sino en medio de ellas, como fuerza activa y decisiva, en la cual la posibilidad de cooperar políticamente con los partidos confesionales de los otros estados es utilizada por todas partes con ilimitada libertad. Sea que el estado realice la reforma y tome en sus manos la Iglesia nacional, sea que se decida por la contrarreforma, y ello significa que no permanece petrificado dentro de la vieja Iglesia, sino que construye un catolicismo político de nuevo estilo, sea que elimine dentro de su territorio la lucha de las confesiones y cree una tolerancia garantizada por el estado, es en todo caso el que en una de estas tres formas termina la guerra civil, y por eso es el fin de la guerra siempre el triunfo del estado. Mientras el movimiento reformista actuó libremente, en general siempre fué más aceptable para una organización de diferentes clases sociales que para el absolutismo de la Corona. Pero en este punto también lo decisivo fué la última palabra, y esa le correspondió al estado. No sólo en los países protestantes, sino también en los católicos (como demuestra por ejemplo Baviera), del movimiento religioso surge lo completamente diverso: el estado.

Ello significa, en efecto, que la organización del Occidente en cuerpos de poder soberanos avanzó por este curioso rodeo más que nunca, e incluso hasta su fin. Los caracteres nacionales de los pueblos no estaban en modo alguno tan marcados como para que pudieran ellos solos marcar el proceso. Antes bien, son provocados por ese proceso y opuestos unos contra otros. Pero los estados se consolidan al resolver cada uno el problema eclesiástico por propia decisión: al dar con esta solución se tornan rígidamente absolutistas. Alrededor del centro del imperio, especialmente, al Oeste y el Norte, pero también en el Este, surgen los estados nacionales, centros de una soberanía concentrada y de una política de fuerza europea. El caso clásico es Francia. Después del tiempo de una generación transcurrido en sangrientas luchas religiosas y de clases, toma el tercer camino, el camino de la neutralización bajo un signo católico. Enrique IV fundó en el sentido del fuerte grupo de funcionarios del

estado, eruditos y nobles que se llamaban los *politiciens*, la paz confesional, y con esto se decidió en favor del estado no sólo de modo efectivo, sino como en un acto simbólico. El rey tenía razón: París valía una misa. El retroceso hacia el catolicismo intolerante ocurrió cuando estaban ya aseguradas la soberanía de la corona y la posición predominante de Francia en Europa; pero ella costó además todavía muchísimo.

Que la conexión causal histórica entre luchas religiosas y evolución del estado es explicada casi exactamente por esta concepción se demuestra con una prueba negativa: el destino del pueblo alemán. La disolución del imperio había progresado demasiado como para que le hubiera podido a él corresponder el papel de potencia decisiva en la guerra de religión. Desde el principio les correspondió a los poderes territoriales. También en este caso, por consiguiente, actuó de manera conformadora de estados, pero estableció no la unidad, sino que hizo definitiva la división. No sólo se cruzaban los frentes de las confesiones con las líneas más complicadas a través de Alemania (esto ocurría también en otras partes), sino que el derecho de reformar o contrarreformar fué cogido por los príncipes territoriales, y la casa imperial no era una instancia nacional, sino una potencia europea, lo cual cerró la posibilidad de que el imperio, a última hora, se convirtiera en estado, esto es, pudiera decidir la lucha religiosa, y condujo a Alemania por el camino de la multiplicidad de estados. Lo mismo que los planes de Carlos V sobre el imperio y el Concilio, fracasaron también los esfuerzos de arreglo del obispo Klesel en el decenio anterior a la gran guerra. En ello no se trata en realidad sólo de que alguien o algo hubiera fracasado, sino que en aquella hora histórica, el imperio pagó el precio de ser imperio: cargo único ante el corpus christianum, que procede directa y esencialmente de Dios, coordinado con la Iglesia, campeón de ella y por ella íntimamente sostenido; en este aspecto no hubo secularización, y, por consiguiente, tampoco soberanía. El pensamiento de un imperio protestante se quedó en una fantasía, y no sólo porque Gustavo Adolfo cayera en Lützen.

Todos los diversos puntos por los que ya se había luchado antes de 1618 y por los que al fin surgió la guerra, son sólo síntoma. Y, sin embargo, es una relación profunda que precisamente en la cuestión de los señoríos espirituales surgiera la lucha, en esta institución plenamente alemana, que no puede imaginarse fuera de la historia del imperio y que se convirtiera en experimento crucial de lo territorial. Si se quisieran expresar las cosas con crueldad, se podría decir: también en Alemania ocurre una secularización y neutralización, pero no de modo activo, sino pasivo, no como decisión política, sino como guerra que va arrastrándose. Iniciada como lucha de religión, la guerra de los Treinta Años, en su última parte, acaece sólo como un asunto de poder, y, precisamente, a costa de Alemania, por las ganancias guerreras de Suecia y de Francia. Es como si una cuenta racional dejara un resto irracional que fuera pagado con lágrimas infinitas.

Wallenstein es la última tragedia en esta época trágica del Occidente, según Carlos V es la primera. Durante su primer generalato luchó por la majestad imperial, mientras que en el segundo luchó por el imperio. El vió—no con claridad, sino oscuramente, según era su naturaleza—que la lucha sólo podía desarrollarse de modo universal. De aquí su idea de una guerra mundial contra las potencias marítimas protestantes. Finalmente, notó que tal guerra sólo podía llevarse contra el emperador de la casa de Habsburgo. Su tragedia ya no es la tragedia de un poderoso, sino la de un traidor. El imperio se había convertido asunto de una revolución y por cierto de una revolución perdida. Al mismo tiempo, entra en acción en Francia la dramática energía de Richelieu—"a la vez destructivo y creador", como lo llama Ranke—, para fundar la soberanía del monarca y la potencia europea del estado.

Todavía pasó el estado racional por otro humanismo antes de llegar a convertirse en principio constructivo del mundo de los pueblos europeos, lo que regaló al Occidente durante un siglo corto algo así como un equilibrio de las potencias.

Ya el descubrimiento de la tierra y la primera toma de posesión de las lejanas costas, y, sobre todo, las ulteriores conquistas de los europeos en la India y América, se realizaron como sendas hazañas individuales de hombres audaces, y en buena parte, como pura aven-

tura. La política de los reyes permanecía ocupada con los viejos y clásicos objetos de la lucha de poder: con Milán y Nápoles, con Lorena y el Rhin, con Flandes y Borgoña, con los pasos de los Alpes y Navarra, con los países bálticos y el espacio polaco y, justificadamente, pues allí se decidía sobre quien tendría el poder sobre Europa hasta la siguiente prueba de fuerza. Pero entre tanto, en aquellos lugares de Europa que estaban orientados hacia el mar y el mundo, surge el pensamiento de que los países ultramarinos ofrecían muchos mayores tesoros que el viejo continente y abrían la posibilidad de imperios, desde los cuales, la lucha de poder en Europa bien se podía hacer con nuevos medios, bien perdía absolutamente su urgencia. Pero este magnífico botín, por de pronto, fué recogido casi exclusivamente por filibusteros, corsarios y comerciantes aventureros, y si llegaba a ser muy importante, disfrutaba una semiptotección o una protección a posteriori por el gobierno de su patria; sólo el botín traía consigo la protección de los barcos de guerra del estado, y sólo el éxito conseguía el privilegio.

Esta conquista del mundo-no tanto por los estados europeos como por hombres y barcos europeos que navegaban libremente, pero en su resultado final para provecho y ventaja del estado-está también en la más íntima relación con la lucha entre las confesiones cristianas, es decir, en el sentido de que el calvinismo orienta a los pueblos hacia el mar y el luteranismo y el catolicismo los hacen terrestres (v. Carl Schmitt, Land und Meer, 1942). Hay, dice Carl Schmitt, una "hermandad en la historia universal" entre el calvinismo político y las energías marítimas que despiertan; testimonio de ello es la Holanda de los gueux y la Inglaterra de Cromwell. Los pueblos católicos, que tanto en el lejano Oriente como en el lejano Occidente, fueron incuestionablemente los primeros, son superados por estos exploradores del segundo encuentro; son expulsados del campo, y o bien tienen que retirarse de sus posiciones o bien en el curso del tiempo son reducidos a potencias coloniales de segunda clase. Quizá hay también, por el contrario, una "hermandad en la historia universal" entre la fe de la vieja Iglesia y la vieja política continental, que después también dirige sus expansiones imperialistas

hacia objetivos en el interior de Europa.

El caso típico es de nuevo Francia, en sentido positivo tanto como negativo. Los hugonotes le inspiraron el espíritu de la gran navegación, de la expansión colonial, del comercio y hasta de la piratería. Este impulso perdura largo tiempo; sólo a mediados del siglo XVIII, se decidió que el Canadá y la India no serían francesas, sino inglesas. Pero propiamente, los objetivos de la política francesa, precisamente cuando jugaba el todo por el todo, estaban en el Rhin, en Italia y España, no sobre los mares y más allá de ellos. Mientras que en los asuntos continentales la atención estaba tensa hasta el máximo, en el orden político-colonial, muchas ocasiones se dejaron pasar. Esto es, sin duda, una decisión por Europa y contra la lejanía, si bien es una decisión que se va tomando por etapas. Una decisión semejante en pro del catolicismo va paralela con aquélla. Sus etapas son la noche de San Bartolomé, la política religiosa de Richelieu, finalmente la revocación del edicto de Nantes (1685). El despido del ministro de finanzas, comercio y marina Colbert, que construyó en los años de 1662 a 1672 una escuadra que era superior a la inglesa en volumen y calidad, es el hecho simbólico en este acontecer. Contra Colbert, el burgués advenedizo, el espíritu libre y político colonial, luchan en Francia los círculos que rodean al ministro Louvois, el clero católico y la noblesse d'épée. Su caída está intimamente unida con la decisión de hacer la guerra en el continente y con la reacción católica; significa también una decisión formal contra el mar y su espíritu.

Tales decisiones no se realizan en la historia nunca como pura contraposición de diferencias esenciales, sino siempre como lucha por un botín concreto. Con una ligera simplificación es lícito decir: la oposición entre el catolicismo universal y el protestantismo universal es a la vez la lucha por los países y los tesoros de las tierras descubiertas, y ésta es a la vez aquélla. El heroico prólogo de ello es la lucha de liberación, a lo largo de ochenta años, de los Países Bajos. Un pueblo amante de la libertad y adherido a la nueva fe, guiado por una nobleza heroica contra Felipe II, aconsejado por la

Inquisisión; gueux o mendigos contra los ejércitos y las armadas del imperio español; un estado de tipo revolucionario que, fundado en el derecho de resistencia que los pueblos y, en especial, las conciencias tienen contra los tiranos, se libra de la dominación extranjera: ya los orígenes externos de esta epopeya de la rebelión de los Países Bajos son un trozo de la mejor historia europea. Pero mientras todavía se lucha, pinta Rembrandt, escriben los grandes humanistas, navegan los barcos de la Compañía de las Indias Orientales, hacia 1600 los mejores del mundo, hacia Java y Australia. El imperio holandés fué construído mientras la patria estaba en llamas.

Precisamente, al comienzo de esta guerra de liberación, en su primera fase crítica, surgió la idea de una alianza de las potencias y los partidos protestantes. Orange hizo propaganda en Alemania, Adolfo de Nassau, en Francia. Inglaterra intervino en la lucha contra España que había surgido en las costas que tiene enfrente, de modo natural; cooperó con los mendigos del mar, con los protestantes de Escandinavia y con la corte palatina. Este frente del protestantismo europeo, desde luego, que no llegó a ser puro nunca, como tampoco en la época siguiente. Vuelve a brillar siempre, pero una y otra vez es destruído por los intereses del comercio y de los estados. Por de pronto, en los mares y en las colonias se encuentran también los compañeros en la misma fe como enemigos con toda la dureza del derecho del mar.

Es una realidad fundamental de la historia de Europa que Inglaterra, que entró la última en la competencia de las potencias marítimas, finalmente venció y se convirtió en la heredera de todas. Su camino es la exacta contrafigura del de Francia. Es también una decisión que se realiza en etapas y es varias veces interrumpida por fuerzas contrarias; pero según Francia, paso a paso, se decide por la tierra, Inglaterra se decide por el mar, y mientras que Francia se esfuerza con febril afán por el predominio en el continente, Inglaterra, con toda tranquilidad, se vuelve una isla (lo cual no había sido en la época en que luchaba por sus posesiones en Francia): tanto más efectiva la fuerza que más tarde, a través de la cinta de plata del canal va a tener en todos los asuntos europeos.

El pensamiento universal de los ingleses es que el mar no se puede navegar libremente si no se señorea. Quien pone en peligro este
objetivo, es decir, la más fuerte potencia marítima, es el enemigo por
esencia: primeramente España; después, los holandeses; luego, los
franceses. Al formular este pensamiento y mantenerlo durante siglos
mostró Inglaterra que había tomado en serio su dedicación al mar, y
con tal pensamiento ha ganado su imperio. Isabel es la iniciadora,
Cromwell el primer hombre de estado consciente de la política universal británica, y a la vez el primero que cree en la vocación divina
de la isla elegida. A partir de la paz de Utrecht se concentra el interés de Inglaterra, en todos los acuerdos de paz europeos, en la adquisición de oportunidades coloniales y en la ocupación de aquellos
puntos costeros que dominan las rutas marítimas, y además—por
lo que hace al continente—en el equilibrio de las potencias.

Esta historia de la navegación y conquista del mundo por Europa se realizó hasta muy entrado el siglo xvII, esencialmente en la forma de aventura personal, de navegación a alto riesgo, de poder en blanco, en lo cual, guerra en corso y piratería, empresa privada y política, van inseparablemente unidas. Casi antes que los frentes nacionales se dibujan los confesionales; barcos católicos, especialmente españoles, son el botín predestinado de corsarios calvinistas. Hombres del cuño de Francis Drake y Walter Raleigh pusieron los cimientos de la riqueza de Inglaterra y lo que es más, de su dominio marítimo; en ellos y sus semejantes irrumpe, como dice Carl Schmitt, el elemento del mar. También las grandes sociedades comerciales siguen siendo durante largo tiempo algo intermedio entre asociaciones privadas (pero que hacen la guerra en nombre de su estado) y órganos del mercantilismo estatal (pero que, sin embargo, se aventuran por su cuenta y riesgo). La British East India Company se hallaba todavía en esta situación cuando comerciaba con territorios que eran mayores que Inglaterra y disponía de riquezas que sobrepasaban todos los conceptos europeos.

Todavía hay que añadir una cosa si se quiere comprender el sistema de estados europeos en la época de la razón, en su exacta ordenación de dimensiones y en su historicidad, es decir, según se as-

ciende del material primario de los hechos y destinos humanos. Lo mismo que más allá de los mares sucedió también en el continente asiático una conquista de territorios en gran estilo. Es a la vez el contragolpe universal al imperio mundial de Gengis Khan, que en los siglos XIII y XIV, domina todo el continente desde el Océano Pacífico hasta el Ural, abre de nuevo el gran camino por tierra, que mantenía cerrados entre sí a los países, pueblos, culturas y religiones de Asia, pero que ahora se fragmenta y hace piezas, primero en China, y en el siglo xv también en la zona de Rusia. En la época de la expansión de Europa occidental, es decir, aproximadamente con la salida de holandeses, franceses e ingleses al mundo, se establece también en este punto un contramovimiento de Oeste a Este. Su base es el imperio moscovita, y sus portadores son algunas familias de comerciantes que iban buscando pieles y minerales, y sus tropas de choque contra los mongoles son los cosacos. Hacia 1580, se pasa el Ural, y dos generaciones más tarde se alcanza el Amur. Hacia 1750, se encuentran rusos, ingleses y holandeses comerciando en Alaska.

Este Occidente, terriblemente ampliado, extendido por toda la tierra, cargado de humanismo barroco, forma el campo de fuerzas en el que se formó el sistema de los estados racionales. La política de los gabinetes europeos no es, por consiguiente, un juego de figuras sobre un tablero limitado, sino que es historia universal, incluso en el sentido de la extensión; en cada conflicto entran las más lejanas combinaciones y en los campos de batalla europeos se lucha también por objetivos como la India, Norteamérica, el Cabo de Buena Esperanza. Pero la política como arte y como ethos asciende ahora, en todo caso, a su racionalidad absoluta, y los estados se concentran ahora en una existencia puramente política. Luis xiv, que con la grandiosidad de sus aspiraciones impuso forzadamente para Francia este clasicismo de la razón de estado, lo ha provocado a la vez en toda Europa con su imperialismo amenazador. En los complicados sistemas de alianzas de la guerra de sucesión de España se ha formado la mecánica de las grandes potencias europeas y de los muchos medianos y pequeños estados (que, sin embargo, podían ser tan importantes como factores de equilibrio), y en los tratados de paz de Utrecht

y Rastatt (1713/14), aparece por primera vez públicamente como equilibrio europeo.

Las oposiciones confesionales es verdad que no son eliminadas, pero sí pierden su fuerza; ya no actúan por su propia fuerza, sino que son utilizadas por la política y según la conveniencia son ignoradas o acentuadas. Entonces, por primera vez, ocurre en la realidad histórica lo que Maquiavelo, doscientos años antes, descubrió agudamente en un modelo en pequeño: la política pura. Ahora se tornan posibles largas y bien fundadas constelaciones de potencias basadas en intereses paralelos, y ya no puras uniones tradicionales o alianzas de ocasión. Pero como el interés del poder siempre piensa rebus sic stantibus y además puede alcanzarse el mismo resultado con la combinación de los más diversos factores, para el gran artista del cálculo queda siempre la posibilidad de plantear las cosas de modo totalmente distinto y en medio de la antigua de establecer una alianza nueva. Los diplomáticos que actúan desde fines del siglo xvi, en todas las cortes europeas, son los portadores de esta razón de estado que ha sido lavada con todas las aguas.

Pero el supuesto interno de esta especie de política es la racionalización de los estados mismos, y su mantenedor es la burocracia que eleva al rey en la medida en que se ha tornado soberano en el sentido específico de la palabra y ha organizado el estado tan a fondo que se ha convertido en instrumento de una voluntad absoluta. Es obra de Richelieu que el afán de gloria del soberano absoluto, incluso cuando se realzaba hasta lo solar, como con Luis XIV, se identiticara en absoluto con la causa y la razón de estado. La gloria del soberano, la potencia del estado, la grandeza de la nación: estos conceptos, dice Ranke en su sobria manera "comienzan a combinarse entre sí". Puede considerarse como cambio esencial frente a la fórmula l'état c'est moi, y es seguramente un progreso notable, pero sólo un progreso en dirección continua, si el soberano absoluto ilustrado, como lo es en el siglo xvIII, ya no se considera el estado mismo, sino su primer servidor. En el Antimaquiavelo, de Federico el Grande, se hallan las dos tesis: el príncipe es el instrumento de la felicidad de sus pueblos y estos son el instrumento de su gloria, y las dos están juntas en una grandiosa tensión.

Sin embargo, esta unificación de soberano y estado, de gloire y raison, es sólo el primer paso. El segundo y tercero es que todos los hombres y cosas, todas las fuerzas del pueblo y todas las fuentes subsidiarias del país son movilizadas para el fin del estado y a su servicio se convierten en medios del poder político. Esto acontece por el camino de la administración; naturalmente que en ello todas las corporaciones que hasta ahora eran de propio derecho son igualadas y todas las libertades sucumben como víctimas del centralismo del aparato estatal. El arsenal de medidas administrativas con las que trabaja el sistema del mercantilismo es extraordinariamente rico: población y colonización interior, educación de los hombres para el trabajo racional incluso hasta los trabajos forzados, creación y adquisición de fuerzas especializadas con métodos casi militares, fomento de ramas de la producción especialmente valiosas, sea mediante fábricas estatales, sea mediante concesiones, privilegios y monopolios concedidos, regulación estatal de toda la producción, de la circulación de bienes y hasta del consumo. Lo que el siglo xix ha considerado y casi divinizado como esfera de la libertad privada casi establecida por la naturaleza, aquella curiosa abstracción que llamó "economía", entonces no es ni privada, ni autónoma, sino concreta y política: productividad de la nación desarrollada conforme a un plan, de la que el estado dispone para los fines de su despliegue de poder en la historia, lo mismo que la voluntad racional, de las fuerzas del cuerpo.

No sólo con la potencia de sus ejércitos permanentes y de sus cajas públicas, sino con el potencial de toda su fuerza nacional se enfrentan ahora los estados de Europa. Es un tremendo instrumento en el que los gabinetes y sus diplomáticos tocan, y tocan realmente en cada momento en el instrumento entero. Pues sólo cuando todas las posibilidades, incluso las muy inverosímiles, son continuamente tomadas en cuenta, se piensa en definitiva la política como el arte de lo posible—y no en el sentido de una limitación, sino en el de una fecunda potenciación. La alianza con Francia del Conde Kau-

nitz, en el año 1756, es en este camino la pieza maestra por excelencia. Por lo demás, el arte de evitar guerras mediante el intercambio de territorios, mediante repartos territoriales, mediante compensaciones soportables o a costa de un tercero, se convierte muy pronto tanto en objeto de orgullo y de admiración como el arte de decidir en lo posible por anticipado las guerras inevitables con métodos diplomáticos.

Esta política de gabinete europea en la época de la guerra de conquista por Francia, de las guerras de España y del Norte, de la guerra de sucesión al trono polaco y de la guerra de Silesia, ha sido descrita a menudo. Es uno de los temas clásicos de la historiografía europea, porque ésta fué una de las épocas clásicas de la política. Ha sido de la mejor manera posible comprendida por aquellos que todavía se hallaban en medio de ella; pues a su inteligencia corresponde quizá la creencia de que la razón, es decir, la razón de estado, es apta para establecer una ordenación europea permanente, si bien en esfuerzos siempre renovados. En el maravilloso artículo de Ranke Las grandes potencias, sopla un eco de esta creencia en la razón del estado y del poder.

Este opúsculo tiene una tesis importante y auténticamente histórica, que está claramente expresada en el título. Contra la prepotencia de Francia que parece decidida hacia 1680, se levantan "las grandes potencias", inclusive se forman en la lucha contra el peligro de una monarquía universal de Francia: la nueva Inglaterra de Guillermo III, la nueva Austria, que es verdad ha perdido las pretensiones universales al imperio pero que con la reconquista de Hungría y las victorias del príncipe Eugenio se convierte en gran potencia capaz de actuar, la nueva Rusia de Pedro el Grande, por último la Prusia de Federico. Ranke encuentra que fué el buen genio de Europa, el que opuso la resistencia colectiva al amenazador predominio de uno y con ello salvó felizmente la libertad y separación general. Aun cuando hubiera de borrarse el optimismo que pone en uno los conceptos de Europa, libertad y equilibrio, quedaría firme que el equilibrio europeo no estaba dado inicialmente con la pluralidad de estados y no se estableció automáticamente, sino mediante un logro

histórico, es decir, mediante la aparición de las "grandes potencias". En la época de Richelieu y Mazarino y todavía de Luis XIV y Leopoldo I, luchaban dos imperios continentales entre sí. Pero desde el comienzo del siglo xviii, existe el concierto de las potencias y la intención de un equilibrio, no naturalmente por sentido de sacrificio y no por sentimiento de comunidad, sino por razón de estado. En este campo, se forma el estilo clásico de la política de gabinete, cuyas fintas y defensas, golpes y contragolpes ora recuerdan una lucha a florete, ora una partida de ajedrez. Metternich es el último maestro de este arte, ya bajo signos bien cambiados. Frente a la Revolución de julio, sintió él claramente que la Europa racional—él la llamaba "la vieja Europa"—estaba al principio del fin.

LA RAZON COMO MUNDO FLORECIENTE, COMO SOBRIEDAD Y COMO TERROR

Fuerzas a las que en la historia les corresponde unir en un todo lo contradictorio y mantener una situación universal más allá en el tiempo, de manera que lo nuevo no aparezca destructoramente, sino que encuentre tiempo para madurar, se sienten a sí mismas como secas y rígidas, mientras que la plenitud de la vida parece que existe en aquello que ellas combaten obligadas por la necesidad. Dicen en seguida de sí mismas lo que el emperador Rodolfo II dice de sí en Grillparzer: "Yo soy el lazo que este haz mantiene; estéril, cierto, mas al fin y al cabo necesario, pues él es el que ata".

La razón, durante siglos, ha ligado la vida de Occidente y la ha mantenido en forma. Es la última fuerza universal de ligación de carácter objetivo que hasta hoy haya aparecido, quizá la última que aparecerá. Pero del sentimiento resignado de que en ella no existe vida alguna, está naturalmente lo más lejos que se puede estar. No sólo en su heroico tiempo inicial, cuando en nombre de la libertad luchó contra el poder de la Iglesia, sino también en la época de su predomi-

nio ilimitado sobre los espíritus se ha sentido a sí misma como la instancia suprema, pero sobre todo, siempre como el principio creador por excelencia; y todavía el pavor en que termina no sólo habla la lengua de ella, sino que por ella se legitima. La razón tiene una absoluta fe en sí misma: ello le pertenece esencialmente y es el A = Acon que comienza. Se mitifica siempre a sí misma como la luz que lucha con las tinieblas. Sobre el resultado de esta lucha no puede haber ninguna duda; el que se pone en el bando contrario se ha condenado ya a sí mismo. Con todo, la luz que ella quiere significar no es rígida, fría ni bronca, sino que es—y crea—un mundo floreciente. Hasta cuando es sobria con orgullo (y también serlo corresponde a su esencia), son sus silogismos pleno pathos, plena sensibilidad, y en sus razonamientos florece ora altivamente, ora íntimamente; la felicidad es el premio de la virtud, la ilustración es el camino para ambas, por consiguiente, el objetivo de la humanidad, la razón es divina y Dios es la razón.

No debe olvidarse que "Ilustración" no es sólo el limitado fenómeno histórico que comúnmente designamos con esta palabra, sino además una de las tendencias fundamentales del espíritu europeo, casi el hilo de la historia de Europa en absoluto. En esta conexión histórico-universal, está situada la época del racionalismo occidental. Ello le da la certeza de la victoria y su gran rasgo, si bien en el pormenor muy a menudo también sucumbe a la estrechez, la superficialidad y la satisfacción de sí propio, de las que la razón es capaz. Aquella voluntad de ilustración que está dentro del espíritu europeo se ha ocupado siempre de la sustancia de la fe religiosa ya entre los griegos. El objeto infinito en el que ha trabajado en los siglos de la Edad Moderna, es, por consiguiente, el cristianismo. Ello da en el caso mínimo explicaciones racionalistas de la historia sagrada, traducciones moralizantes de las verdades teológicas; pero en el caso grande da sistemas de la razón en los que lógica y evangelio, método matemático y fe cristiana son conducidos a una convergencia en el infinito.

El pensamiento racional en el siglo xvII, hizo una poderosa aportación para neutralizar las oposiciones confesionales; por consiguien-

te, ayudó con medios espirituales a que se tomaran aquellas decisiones del estado soberano en las que éste se constituyó a sí mismo. Además, en su gran época, produjo una nueva teología y hasta una piedad nueva, que a pesar de todo el racionalismo, son auténtica madera del árbol de la cruz. No hay derecho a buscar la religión de la razón pura (según se llamó a sí misma) en la bajeza de espíritus mezquinos; en ellos también es superficial la ortodoxia. Pero en Leibniz, Lessing, Kant, las tesis de que los dogmas cristianos son "las sombras de la verdad", que la razón y la revelación coinciden en su punto más profundo, y que todas las religiones positivas son grados en la educación religiosa de la humanidad—sólo con la condición de que se las tome con la seriedad con que están pensadas—, no significan una pérdida en profundidad, sino una ganancia en claridad, y no son un vaciamiento, sino una ilustración de la piedad.

Y aun cuando se filosofa sobre problemas profanos—sobre sustancia y causalidad, sobre movimientos y representaciones, sobre cuerpo y alma—, el pensamiento racional es cristiano hasta la médula de sus conceptos. Acepta de buena gana llamarse heredero de la escolástica y con ello significa lo negativo, que disuelve la teología. Pero es también su heredero en sentido positivo, ya que administra la misma sustancia. Los grandes sistemas de metafísica que surgen en rápida sucesión alrededor de 1700, son teología secularizada. Su idea de la conexión universal teleológica es una forma de la fe en Dios occidental; aquella fuente de toda autonomía que ellos llaman "la razón", es una forma del alma cristiana. Esto no sólo es válido para Descartes, Geulincx, Malebranche, Leibniz, Berkeley, sino también para los grandes empiristas y naturalistas. El mecanismo del mundo demuestra el Dios finalista: ¡Qué posibilidades presta este pensamiento a una investigación exacta de la naturaleza, que todo lo explica por presión y empuje, todo, hasta el primer comienzo y hasta el todo! Se convierte también en la teología de Newton y de los positivistas franceses del siglo xvIII. Por lo demás, los conceptos de panteísmo, deísmo, ateísmo, son figuras demasiado secas para que permitan presentir el tremendo trabajo de pensamiento con que es

elaborada la materia del cristianismo, es traducida a la filosofía, secularizada como ciencia.

La secularización, en todo caso, fué completa. La fe de la razón en sí misma significa en el campo de la lógica la obligación no de construir la plenitud de la realidad con sendas definiciones escolares y sendos pasos conceptuales metódicos, pero sí de apresarlos como en una red invisible. El interior del mundo parece un poco seco cuando es comprendido como armonía preestablecida de las mónadas, o como ocasionalismo de los efectos, como sistema de las percepciones divinas o como atomismo; sin embargo, de este modo, fueron formulados en pensamientos de una manera muy esotérica los misterios del infinito. Ahí está en la historia del espíritu europeo la hora de la metafísica. Su Organon es la gran matemática occidental, cuyos elementos ya no son las magnitudes, sino la función, y cuyo sentido ya no es la construcción del caso particular, sino el análisis del todo y de sus posibles transformaciones. Esta matemática, en gran parte fué construída por los metafísicos y teólogos mismos, por Descartes, Pascal, Leibniz, Newton. En esta matemática y en los sistemas metafísicos con ella coordinados actúa en gran medida la fantasía del pensamiento; ya no con la genialidad del primer golpe de vista a las ideas que en toda la filosofía sólo tiene Platón, pero con madurez, con disciplina, con hábito de lo infinito, como corresponde al Occidente. Hay sólo dos paralelos de esto, y ambos son no puros paralelos, sino frutos del mismo tronco y casi de la misma hora histórica: la inagotable variabilidad del gran barroco, y la música, en la que el alma occidental, con el instrumento racional de los acordes de la armonía, se ha equiparado a todos los cielos.

El pensamiento racional sabe muy bien que puede progresar sólo de modo discursivo, esto es paso a paso, y sólo por su propia fuerza, sin el milagro de la visión. Pero sabe también que con esta limitación alcanza seguras victorias. En ello descansa, desde el comienzo, su confianza en sí mismo. En las épocas de sus máximos logros se realza esta conciencia de progresar incesantemente hasta una orgullosa certeza: ahora ha comenzado la época en la que la razón pen-

sante ha madurado hasta poder tomar soberanamente en su mano la causa de la humanidad.

Pues, una verdad que se ha logrado una vez nunca vuelve a perderse del todo, sino que se convierte en el cimiento, o mejor dicho, en la cuna de verdades siempre nuevas. Tampoco ninguna verdad se queda solitaria, sino que se enlaza y complica con otras, con todas; así se hace cada vez más sólida y segura. Y ninguna verdad es inútil, sino que todas iluminan un trozo de tinieblas, dominan un trozo de naturaleza, sujetan un impulso, conforman un trozo de existencia. ¡ Qué novedad, cuando el sistema de verdades que se va completando organiza todas las relaciones humanas con libertad de acuerdo con la razón! En el más propio campo de la razón, en el de la ciencia, el continuo progreso está asegurado por el mutuo entrelazamiento de las verdades y por la cooperación de los sabios, que se comunican los problemas y métodos, es decir por la ley de la cosa misma. Pero a la vez que se experimentan las aplicaciones de la ciencia, el progreso del conocimiento científico se convierte en modelo y en prenda del progreso de la humanidad y de su cultura.

La ciencia, tal cual surge en Occidente, tiene la infinita fortuna de esforzarse por un objetivo que no puede alcanzarse; pero es demostrable que se va aproximando a él, los progresos que ya se han hecho son evidentes, y la velocidad con que avanza es a veces como un vértigo. Este objetivo es infinito más no trascendente; está, por completo, en este mundo; arrastra a todas las fuerzas en su órbita, y sin embargo el servicio a él es autonomía, pues en la razón humana está puesto por la naturaleza, y al esforzarse la razón por aquel objetivo, realiza su libertad. Esta ilustre ley de la ciencia se convierte en norma de toda la vida. Ilustración de la vida por la fuerza del pensamiento, subordinación de todas las cosas y ocupaciones humanas a la soberanía de la razón: con ello no se hace sino desplegar lo que hay en la ciencia de fuerza eficaz, pero con esto, en todo caso, queda erigido un objetivo en este mundo como apenas puede imaginarse mayor. Así surgió, dice Dilthey, el concepto de la gran cultura: la ilustración lo ha sacado de sí misma, y para ella se con-

virtió en el patrón para juzgar toda época anterior.

Hay, en lo que llamamos Ilustración, y en particular en lo que se llama a sí mismo con este nombre, sin duda, que una fuerte inclinación a limitarse a la esfera de la moral privada, de la felicidad y de la educación, y a la vez una cierta tendencia a reducirse a la literatura, filosofía y educación. Pero no se debe olvidar sobre ello que la Ilustración europea es una realidad de dimensiones universales, y, ante todo, que es una realidad de la historia política. Espíritu y estado, cultura y poder, humanidad y existencia política están en ella tan poco separados como en cualquier época grande; sólo la desventurada contraposición de historia de la cultura e historia política puede fingir la posibilidad de tal separación. La alta cultura en la época de la razón que significa la Ilustración, sea que por ella se esfuerce, sea que crea haberla alcanzado, tiene en sus cimientos aquel equilibrio de las potencias creado por la razón de estado. Después que se consolidaron, las grandes monarquías cuidan en su propio interés de que las guerras no vuelvan a convertirse en guerras de treinta años. Fomentan la industria, el comercio, la riqueza nacional, y crean con ello las condiciones materiales para la seguridad de la cultura espiritual. Fundan las academias y universidades en las que despliega la investigación científica su actividad internacional. Y son ellas-con la Iglesia-las que encargan a los arquitectos de presentar la unidad de poder y espíritu en palacios, iglesias, plazas, jardines, ciudades enteras. Todas las artes son ennoblecidas por la razón, y a la vez son realzadas por la dignidad del encargo y llenas de señorial sentido. Una moral que se opone conscientemente a los tiempos rudos, una cultura que está segura de sus normas, y un gusto que está abierto en sus definidas fronteras a toda libertad creadora, da a todas las obras del espíritu una existencia sumamente concreta en las cortes y en la sociedad.

Todos los escritores políticos de la plena e íntegra Ilustración—Shaftesbury y los historiógrafos ingleses; Voltaire y Montesquieu, Federico el Grande y los sabios de Gottinga—están convencidos de que las grandes monarquías europeas garantizan el progreso de las costumbres, presupuesto que se apliquen a un gobierno conforme a las leyes, a un derecho humanitario, una tolerancia religiosa y un

magnánimo cuidado de la cultura. Pero la Ilustración en muchos lugares llega hasta los tronos y el príncipe heredero Federico hasta ocupa en persona uno de ellos. Por humanitariamente que está pensada la Ilustración y por alto que para ella está el valor "humanidad", en la medida en que piensa responsablemente, tiene un claro sentimiento de la realidad del poder y sabe qué razón, moral, ciencia y arte sólo pueden florecer si la razón de estado mantiene las potencias en equilibrio. De todas maneras, en su racionalismo se despierta, desde pronto, la exigencia radical, la consecuencia abstracta y hasta el resentimiento contra el poder, e incluso la voluntad de causar miedo. Como todas las situaciones supremas de la historia, el Reino de la Razón sólo se mantiene desplegado un breve espacio en el tiempo

perecedero.

La mejor prueba del espíritu político de la Ilustración es su historiografía. Desde el historicismo, tiene un buen sentido motejar de ahistórica a la Ilustración, y con todo, tiene Dilthey razón cuando en un hermoso artículo recuerda que ésta produjo grandes historiadores y espléndidas obras históricas, e incluso una nueva concepción de la historia, decisiva para la toma de conciencia del Occidente. La base de esta historiografía es la idea de la cultura racional que la época experimenta en sí misma vivamente, por lo menos en su propio esfuerzo. Alrededor de los pueblos europeos que han trepado hasta esta altura, existen sobre la tierra todos los grados del salvajismo, todos los matices de la barbarie, todo el difuminado de la semicultura; ¿no había esta convivencia de valores diferentes de reflejar aproximadamente el camino por el que ellos mismos han pasado de las tinieblas a la luz? El tema de la historia se convierte en cómo la humanidad se ha abierto paso desde la rudeza, la estupidez y la superstición, a través de los más increíbles errores y confusiones, hacia el objetivo de la racionalidad, que estaba a la vez ante ella y dentro de ella. Y este tema no se queda en una pálida idea, sino que es elaborado con la plenitud de la materia histórica, naturalmente, que a costa de desconocer de la manera más tosca los efectos de la religión en el acaecer histórico, de estimar el papel de los pueblos bárbaros invasores exclusivamente por los daños que han

causado en la cultura, y condenar con mucha suficiencia todo lo que en la historia no es civilización. A quien cree poseer el patrón del progreso todo el pasado se le vuelve escalón para la propia altura o lamentable error.

Con todo, la historiografía de la Ilustración, alcanzó por otra parte el fecundo y auténticamente histórico concepto de las "grandes épocas", y, por consiguiente, el concepto normativo de cultura no sólo lo ha aplicado esquemáticamente a los fenómenos históricos, sino que ha enriquecido este concepto con aquellos fenómenos; la época de Pericles, la de Augusto, el Renacimiento italiano y la de Luis XIV, fueron para la Ilustración tales âges heureux. De la observación de que ciertas fuerzas naturales, por ejemplo la competencia, favorecen aun sin quererlo el progreso, pero otras fuerzas, que corresponden de modo igualmente necesario a la naturaleza humana lo retrasan y hacen retroceder, resultaron toda clase de nuevos aspectos en la dinámica del mundo histórico. Se descubrieron grados regulares en el desarrollo del arte, del gusto literario, de la constitución política, y, ante todo, de la inteligencia humana, y en los últimos, es decir, en la ascensión del espíritu humano a la ciencia positiva, pareció haberse encontrado incluso el nervio íntimo de la historia universal. De todas estas ideas, proyectos, y logros históricos surge el pensamiento de la historia universal de la humanidad. Su objeto es-ya que el objeto de una historiografía grande es siempre a la vez el pasado, el presente y el futuro—que la humanidad, en parte por su culpa, en parte inocentemente, se equivocó y sufrió mucho, pero ahora se ha tornado mayor de edad y tiene delante de sí la época en que dominará como soberana la razón. La autoconciencia del Occidente nunca ha estado más alta, y nunca se ha puesto con la conciencia más tranquila de acuerdo con el sentido de la historia universal. Acaece aquí algo grandioso, en parte de modo tácito, en parte muy expresamente: la secularización de la filosofía cristiana de la historia. De la historia universal de la Creación, del Pecado, de la Redención y del Juicio Final surge-con un ritmo completamente distinto y un distinto contenido ético—la historia universal de la razón que lucha, asciende, se impone y vence. Voltaire es el profeta de esta conciencia europea. ¡Oh, época de la razón, cuyos profetas son ingeniosos e incrédulos, eruditos y gens de lettres!

La razón puede ser muy escéptica y, sin embargo, abarcar en sí misma la vida floreciente, sólo que con la tendencia a ilustrarla. Puede trabajar con conceptos que serían en cualquier otra boca vagas generalidades, como humanidad, civilización, derecho natural, progreso y, sin embargo, significar con ello cosas muy definidas y vivas. Después, ella se reviste de aquel tono elegante, pero uniformemente gris que Dilthey observa en las obras de los historiógrafos de la Ilustración, especialmente los ingleses; y, ciertamente, el auténtico sentido histórico que vive con la vida histórica no nació en la plenitud del racionalismo, sino en la estrechez y multiplicidad alemanas. Y, sin embargo, un historiador como Gibbon o Voltaire puede con sus medios racionales abarcar casi todas las cualidades de la realidad histórica: las largas ondas de los desarrollos forzosos, la tensión de los momentos concretos, la acción profunda de los grandes soberanos, hasta el dramatismo del acontecer agitado. La razón, en una palabra, puede vincularse a los ojos, y así llegó a hacerse. Su mirada es entonces no una "teoría" platónica o aristotélica que recibe luminosamente su objeto; no busca con la mirada, sino que contempla, reflexiona, disfruta del espectáculo del mundo, a la vez que lo juzga. "Teatro" es la categoría decisiva del pensamiento racional, en la medida en que penetra en el mundo de los sentidos, especialmente el de la vista.

Durante una época muy breve, aun apenas insinuado inicio de tragedia sigue en la historia del Occidente el teatro, y ya en medio de la grandeza de Shakespeare se señala este cambio. La escena trágica se convierte en teatro. El drama ya no conjura más a los héroes, dioses y hombres, sino que despliega destinos y caracteres ante el ojo espectador, los pone radiantes con las palabras del poeta y los sitúa a la luz de las candilejas del parlamento patético. También la vida misma, sobre todo, la de las cortes, se representa allí mientras que se vive; toda grandeza, toda dignidad, toda solemnidad, incluso todo pensamiento y todo sentimiento saben que están en la escena en cuanto sobrepasan la medida de lo cotidiano. Los versos de Raci-

ne, y se podría decir que las almas sublimes de sus heroínas mismas, son la razón en el estado de reflejo teatral, en lo cual el teatro no significa una representación pomposa, sino un hábil reflejo de la vida. En la lengua escogida, como en el velo que cae suavemente, van envueltas las pasiones recorriendo su camino; pero la razón sigue siendo, aun cuando impotente frente a ellas, su norma de supremacía, y es ella la que vence, aunque sea de modo trágico. Este realce de la razón a gran drama ocurrió en el país en el que la razón había brotado de la fe y en el que la razón había de terminar en el terror, en Francia. De muy diversos lados, el uno Port Royal, el otro la comedia, Racine y Molière erigieron de manera clásica la idea de una razón que a nada humano es ajena y que realza a drama todo lo humano.

Pero su más alta fuerza dramática la despliega la razón no donde trabaja con palabra y pensamientos, sino donde habla desde la materia y el tono absoluto; y esto nos parece en todo caso, que es la demostración definitiva de que la razón no es una derivación secundaria, sino el empeño más íntimo del espíritu occidental y la auténtica continuación de su cristianismo. Ilustración, literatura, un lenguaje consciente y un mundo de cultura nacional, cual se construyen en Francia, en Inglaterra, y con el mayor retraso en Alemania, es siempre algo secundario. Un siglo antes está el nacimiento de la arquitectura barroca y de la música absoluta, y se puede dudar mucho de si el Occidente en todas sus artes plásticas y de la palabra se ha expresado y representado a sí mismo en tanto grado como en estas dos artes absolutas, es decir, libres de toda objetividad. Es como si la razón en el ambiente de la palabra y de la figura definida conservara siempre algo de su sobriedad, mientras que su fuerza floreciente se libera allí donde puede actuar despertando, excitando, conformando la materia inconsciente. Nunca ha pensado la razón discursiva tan audazmente metiéndose en el vértigo, ni con tanta libertad en su impulso, ni con tanta seguridad en sus sueños, como al edificar se ha hecho visible en sus escaleras y en sus iglesias de una nave única, en las posiciones de sus castillos y parques. Y ninguna poesía, y menos que ninguna la de la época, ha penetrado tanto en lo inconsciente y lo incomprensible, en el cielo y en la desesperación, como la música de estos maestros de capilla de la corte, de estos músicos de iglesia y estos artistas occidentales que van de Palestrina a Franz Schubert.

El barroco tiene un origen plenamente individual: en Miguel Angel; y hasta se podría emprender de la ilimitación de este tremendo artista, que se extendió a tres artes hasta entonces separadas, las unió entre sí y a la vez las convirtió en un lenguaje único, derivar la esencia del barroco. Pero, a la vez, el barroco es estilo en un sentido tan válido como quizá desde Egipto nunca había existido estilo, y quizá nunca volverá a haberlo. Permite, como un lenguaje, decir todo lo que ha de ser dicho, pero todo lo que es expresado lo absorbe en sí, lo sella con su propio sello. Cambia continuamente, pero sus cambios son como el camino vital de un ser que madura y al fin bellamente se marchita. Se distribuye en todo su curso en especies nacionales como en dialectos, pero en todas sus variedades es uno de modo innegable. Y, finalmente, es anónimo en sumo grado: el estilo de la época, el último gran estilo del Occidente en absoluto. De sus maestros sólo los cinco o seis máximos han entrado con nombres conocidos en cierta medida en la conciencia de la cultura general, en la que, sin embargo, muchos poetas y filósofos de tercera categoría han alcanzado una gloria firme.

Ya nos hemos guardado en el momento oportuno, de considerar el Renacimiento como un error en la historia del Occidente o sólo como un episodio, en el mal sentido de la palabra; además hay en él la inquietud auténticamente occidental del descubrimiento, y en su sustancia se guarda demasiada cristiandad. Por el contrario, se podría muy bien sentir la voluntad de forma clásica que brilla en el Renacimiento, a partir de la norma del espíritu occidental, como episodio y hasta como error. Pero este error, apenas cometido, es corregido de la manera más rápida y más a fondo. La transición del Renacimiento al barroco es ya vivida por la misma época apenas como una transición a un nuevo estilo, pero por la posteridad, es por lo mismo vista más claramente y sentida como el caso típico de un cambio de estilo. Acontece en muchos lugares, por así decir, en todos, pero el sitio decisivo es Roma. Acaece en muchos artistas indivi-

duales y a veces en una dada obra de arte; pero el verdadero iniciador, casi el creador, es Miguel Angel. Un movimiento que no deja ninguna parte sin coger y que además, por de pronto, somete de una vez todas las partes al todo con violencia suma; una voluntad que aparece, estalla y flamea en la materia, un impulso hacia el más allá, pero que no sólo trasciende la materia, sino que la arrebata y la arrastra lo mismo hacia el cielo que hacia el infierno: eso es lo que ahora se llama arquitectura, y será siempre uno de los grandes temas de la historia del arte estudiar los medios plenamente racionales con los que fué alcanzado tan tremendo efecto—y no una vez, sino como

arte seguro, como estilo.

Con este impulso hacia la soberanía y la trascendencia, el barroco se convierte en el estilo de la época. Construye las iglesias de la Contrarreforma, los palacios del absolutismo, las casas de los nobles, más tarde las mansiones ciudadanas de los burgueses. Frente a la filosofía de la historia del "gótico secreto" (Worringer), según la cual gótico y barroco son dos formas de expresión de la eterna esencia occidental, especialmente nórdica, no deberíamos olvidar nunca el dicho de Wölfflin de que estos dos estilos son "los más contrapuestos de todo". El movimiento en el barroco ya no corre más a través de la materia fielmente hacia arriba, seguro de su objetivo, sino que se aplica a la masa, la arrastra como totalidad soberanamente y engendra así el vértigo de la forma grande e hinchada. Ya no es, finalmente, la Iglesia universal de la Edad Media, sino la Iglesia que lucha, hace propaganda, reconquista, la que se construye y, como voluntad que mueve la materia como totalidad soberanamente, se define el estado absolutista. El barroco muestra la razón tal cual aparece como potencia histórica, es decir, que lucha y vence en el más limpio espejo. Quizá la muestra en drama grandioso, es decir, con el realce del teatro, que es tan adecuado a la razón.

Pues no es ya esto sólo que los miembros sean subordinados al todo, el todo concentrado poderosamente y puesto en movimiento absoluto, que en vez de la belleza de la armonía sea puesta la belleza de la fuerza actual, sino que el movimiento es sacado hacia afuera, continuado más allá de lo necesario y conscientemente fingido hasta

la apariencia. El barroco es, en sentido absoluto, lo que toda gran arquitectura es en su tendencia: magia. No sólo permite la apariencia, sino que la provoca, no sólo la despierta, sino que la impone de tal manera que retorna como realidad encantada. Por eso corresponde al barroco que modele la piedra finalmente como masa plástica, la disuelva en goteante nada, que transforme la naturaleza-por ejemplo, el crecimiento de las plantas y el agua que cae-en arquitectura, pero también, por el contrario, la arquitectura en naturaleza, que edifique realmente las perspectivas que ve el ojo y que continúe la bóveda construída con el cielo pintado. El fin de este estilo, del que siempre se ha celebrado que es pintoresco, es que sus bellezas no se puedan copiar, sino que sólo se puedan realizar en sentimiento del movimiento, lo cual vale para todos los rompimientos barrocos, sus volados de escaleras y sus trazados de calles. El vértigo solemne, o dicho racionalmente, la musicalidad, es el último estado de la razón. Apenas en otra ocasión ha alcanzado el drama lo que aquí consigue la arquitectura: la plena unidad del mundo, en la que todo conspira y en la que el espectador se convierte en conmovido.

Juan Baltasar Neumann, Juan Sebastián Bach y Jorge Federico Händel son exactamente contemporáneos. Cuando Pöppelmann construía el Zwinger de Dresde, Bach tocaba sus músicas del palacio de Köthen; era cantor en las dos iglesias principales de Leipzig cuando Neumann creaba el palacio de Würzburg. Sería comprender demasiado superficialmente si se quisiera entender ambas artes contemporáneas sólo como iguales en estilo y-bajo la correspondiente aplicación del concepto del barroco-se encontraran simplemente los medios artísticos, las leyes formales y los esquemas de composición emparentados por ambas partes. Sino que en el barroco y en la gran música occidental ocurre sustancialmente lo mismo, y hasta algo que es sustancialmente uno. El parentesco metafísico de arquitectura y música, que siempre ha sido percibido, se convierte entonces, por primera y única vez, en realidad en la historia universal, al poner la razón occidental sus aventuras y descubrimientos, su irrupción y triunfo, en las dos más abstractas y excitables materias que hay: en el espacio y en el sonido. Oigamos el coro final de La Pasión, según

San Mateo: ¡cómo florece esto!—si bien es meditabunda tristeza y si bien el misterio de la muerte por la Salvación está celebrado de manera tan magnificamente sobria como quizá sólo es posible en la iglesia de Santo Tomás, de Leipzig.

Entre los tres estados de ánimo que en el título de esta sección hemos adscrito a la razón hay una auténtica dialéctica. Un ser que es por naturaleza sobrio y, sin embargo, tiene la fuerza de florecer, puede sólo terminar en terror, y un mundo floreciente que germina en la sobriedad es secretamente ya el terror. La razón no posee en sí la infinita plenitud de lo absoluto, ni puede jamás remontarse volando hasta ella, solamente se esfuerza por llegar. Cuando es crítica, como en el viejo Kant, ella lo sabe y guarda sus límites, ¿de quién?, de sí misma. Sin embargo, tal crítica es sólo una advertencia, y el dogmatismo de la razón es indesarraigable. Pero los dogmas de la razón no son fuerzas religantes y mantenedoras como los dogmas de la religión, sino comparaciones agudas y conclusiones explosivas, cuales "el hombre es bueno", "la naturaleza es lo justo", "la razón es Dios", "el pueblo es el soberano", "la patria es la revolución". El Reino de Dios pudo disolverse, organizarse, ante todo, transformarse; pues de la madera de la cruz puede tallarse más de un mundo que florece. Pero la razón es ya un producto secundario. Ya no se puede secularizar. Su imperio no se renueva, ya no decae simplemente, sino que se destruye a sí misma.

Durante toda su historia, incluso allí donde estaba todavía sana del todo, la razón se ha dedicado a su propia destrucción, por lo menos en la forma en que no podía permitir el crimen límite. Donde exige, generalmente se pasa exigiendo, donde florece, se marchita; donde edifica, edifica torres de Babel. Sus sistemas fingen una totalidad, como si una vida entera y completa pudiera ser vivida desde ellos, y realmente esto es también lo que ella pretende. En realidad, son sólo añadidos a la vida que la apoya y, por cierto, que con la peligrosa inclinación a destruir los cuerpos que la sostienen. Donde la razón se empeña en construir racionalmente las grandes realidades tácitas de la historia: el estado, el orden social, la religión y en dar normas—y esto lo hace siempre en el fondo—, socava cuando pre-

tende edificar, desvalora cuando parece que da normas, y sus posiciones racionales contra las realidades históricas son paradojas: un estado en que todos son libres y todos iguales, un orden perpetuo de paz entre las potencias políticas, una religión sin creyentes. Justo Möser puso contra las abstracciones del siglo su burla, su ira y su seria preocupación. Pues vió que estas abstracciones a la larga no serían ya teorías, sino que socavarían el orden social y darían forma al derecho y el estado, lo que significa también que habían comenzado a hacer la revolución. La época, dirá la razón, en cuya sobriedad brotaban ya peligrosas llamaradas, era más fuerte que él. Se quedó solo y sin influir, a pesar de una vida ricamente llena en el círculo íntimo: el primero en la larga serie de espíritus conservadores que se veían, en lo referente a la grandeza, limitados a la crítica y que se convertían en historiadores de cualquier objeto, cuya estructura desarrollada había permanecido intacta (así, Möser, en la Historia del propietario comunal en Osnabrück).

A mediados del siglo xvIII puede considerarse decidido que la razón había agotado su fuerza floreciente y estaba no sólo como secada en la sobriedad (si bien también era así), sino que iba a echar la flor inauténtica del terror. Dicho con más precisión: se decide en 1762, año en el que aparece el Contrato social de Juan Jacobo Rousseau. Quien ha leído este libro conoce por adelantado a todos los demagogos que desde entonces han movido y moverán todavía la revolución de las masas que aquél, el primero y más genial, desencadenó; conoce su agudeza y su refinamiento, en gran parte inconsciente, su don de ser hasta suficientemente confuso para causar el efecto de sencillo, su fuerza de mover y de imponerse allí donde una situación crítica de las cosas presta a las ideas efecto explosivo. Todo el racionalismo anterior vió la razón como norma, como principio de formación, como objetivo y deber ante sí, y podía por eso dar el grito de: "¡Adelante hacia la razón!" Rousseau da la vuelta a este ethos como a un guante, grita: "¡Volvamos a la razón!", y para que la fuerza explosiva se haga mayor, mezcla una nueva identificación que desde hace mucho está dispuesta: "¡Volvamos a la naturaleza!" Nunca en tres palabras se han reunido tan genialmente tantos sofismas. Así puede en realidad pensar sólo quien así debe pensar: pero para ello hay que ser un racionalista que duda de la razón, y quizá, además, un calvinista que se ha vuelto demasiado débil para creer.

La fuerza poética con que Rousseau transformó con el pensamiento la fe en la razón y hasta la razón misma en una potencia nueva, a un tiempo destronándola y glorificándola, hiriéndola, crucificándola y santificándola, es tremenda. Inaudito es también su influjo; ¿quién, entre los más grandes de la época, sin exceptuar a Goethe y a Kant, no estuvo bajo aquél? Pero la fuerza creadora de este espíritu, que ha actuado suficientemente sobre los mejores de su tiempo, sigue a la vez lanzando consignas sumamente activas para ser usadas urgentemente, palabras de acción directa, fórmulas arrebatadoras, que pueden ser entendidas mal hasta un grado incalculable, y tal efecto ya partió de él precisamente. Retournons à la nature! Pero con esto de un golpe quedaría condenado como civilización todo lo que descansa sobre logro, disciplina y herencia aceptada, es decir, como antinatural, o sea, como cadena mala, o sea, como algo que ha de destruirse. ¡Qué ocasión para aquellos para quienes tanto la civilización como la naturaleza son Hécuba, y a quienes sólo les interesa destruir! Pues ahí está el concepto total de civilización puramente negativo, definido como no naturaleza, maravillosamente exento. Se puede ahí introducir todo lo que se quiere odiar y sentir como cadenas: no sólo el rey, la Iglesia, las clases, el orden social, sino también la costumbre obligatoria, la propiedad, la educación, la cultura.

Tan ambiguas como las negaciones son también las posiciones de este pensamiento: valores sumos y riquísimos, pero a la vez posiciones mínimas que mediante sofismas son mágicamente transformados en normas, como "el hombre", "la naturaleza", "la comunidad". Cómo hace feliz y cómo obliga la humanidad lo saben y proclaman los mejores de la época. Pero el reverso es que no se puede ser menos que un hombre al cabo, con lo que se sitúa uno de una vez abismalmente de modo positivo y como el bien por excelencia. ¡Qué oportunidad para los que nada tienen, nada pueden, nada son! Por eso mismo están bien caracterizados como hombres absolutamente, como naturaleza pura, es decir, como bien. De tales posiciones mínimas nada

puede crecer y nada puede ser hecho, pero no se debe intentar esto: se debe sólo fijar la instancia absoluta, desde la que se puede acusar, juzgar, destruir. Y la proposición "el hombre es bueno" legitima entonces el terror.

La genialidad de los sofismas va más allá; su obra maestra es el concepto de volonté générale. De los covenants de los antepasados calvinistas surge en el descendiente incrédulo la voluntad general a la que el individuo se entrega sin reserva. Esta volonté générale, en la que se hunden todas las voluntades, es ahora el hombre natural sin barreras, y por consiguiente el bien mismo. Su soberanía es ilimitada, indivisible, intransferible. Jamás puede equivocarse; lo que en cada momento quiere es lo que vale. "Vosotros sois el pueblo; lo que hacéis está bien, lo que mandáis es deber sagrado": esta consecuencia resulta en cuanto se ha hecho la proposición y se formula en palabras y con los hechos. Entonces se despertó, en el fuego de una revolución que tiene grandeza en la historia universal, el pensamiento de la democracia a nueva vida después de un largo sueño. Pero también entonces se representó toda la dialéctica de la democracia y hasta su patología hasta el último extremo.

Ya la revolución francesa como conjunto, y en primer lugar, su época de terror, apenas debería de poder ser explicada causalmente por razones fácilmente comprensibles, por ejemplo, algunas injusticias sociales y algunas necesidades económicas. Al campesino, en la mayoría de las regiones, no le iba peor que en los demás países, y al tercer estado que inició la revolución le iba incluso muy bien. El absolutismo de Luis XVI no era en absoluto un régimen duro, sino más bien blando y flojo, y además dispuesto a las reformas y, en todo caso, generalmente desafortunado en la elección de hombres responsables y lleno de inseguridad en sus medidas reformistas. Por su sustancia histórica la revolución francesa, como todas las revoluciones auténticas, es la conversión en evidente de una modificación ya realizada en el orden social. Pero sus "causas", si se quiere plantear así ya la cuestión, están en el agudo renunciamiento de las autoridades soberanas del estado —y a la vez de la Iglesia—, en la decadencia de la autoridad. Pero más importante es que la razón, que había tomado decisivamente el partido del estado, del orden burgués, de las grandes monarquías, y en Lafayette, Mirabeau y muchos otros lo tomó hasta el final, se pasó al partido de la revolución, e incluso pronto al de la anarquía y el terror. J. J. Rousseau había previsto toda la revolución francesa, como también y especialmente su segunda fase, a partir de 1793, la negación de todas las garantías liberales por la dictadura, el absolutismo de la masa y de sus domadores. Su espíritu lucha con el espíritu de Montesquieu, el conocedor de las estructuras políticas (a quien, por lo demás, le faltaba todo impulso revolucionario), en el texto de la declaración de los derechos del hombre, en la constelación de partidos de la Constituyente y en la Constitución de 1791; ya en la Asamblea Legislativa, y sobre todo en la Convención nacional, venció.

En su curso real, el decenio de 1789 a 1799, como todo trozo de historia, está compuesto de acontecimientos aislados, acciones y decisiones. Pero, según en el organismo, si fallan las fuerzas de conservación, la destrucción puede volverse automática, así se convierten los hechos y crisis en pormenor, y casi cada uno de los hombres, en algo sin importancia, y no sólo es lícito, sino adecuado imaginar la historia en este estado de agregación como un proceso que avanza conforme a reglas. La revolución del tercer estado, cuya victoria se decide ya en junio de 1789, es todavía un acontecimiento auténticamente político, un acto creador en la historia de la nación francesa. La herencia del glorioso estado que han construído los reyes y que incorpora la unidad del pueblo francés, pasa al tercer estado, que se constituye como nación. Sólo entonces, tal es la pretensión, la nación se convierte en sujeto responsable de su historia y no puede haber, según el principio mismo, otro soberano que ella misma. Este es el punto en que el nuevo nacionalismo, que se convierte en modelo para todo el mundo, se realiza de modo clásico, y, por lo demás, clásicamente fué formulado. El día 4 de agosto de 1789 seguirá siempre siendo lo que fué desde el principio: el dies triumphalis de la entrada de toda una nación en el estado de la libertad jurídica y de la soberanía política.

Pero esta revolución del tercer estado ha llamado desde la segunda hora en su ayuda a la masa de los desarraigados y los caídos. Robespierre ya opuso en el debate sobre la primera ley de desórdenes el principio le peuple contra el principio la nation. Antes de que la burguesía francesa hubiera encontrado su forma propia hubiera ordenado su estado y constituído su soberanía, empuja ya esta nueva ola. Es tanto más incontrastable cuanto que el espíritu de la incredulidad, de la revolución y de la destrucción ha devorado también a la burguesía misma. Desde el día de la traída del rey desde Versalles, los llamados grandes días de la revolución francesa ya no son días de la burguesía que lucha, ni tampoco del proletariado (que apenas existía aún), sino del populacho de una gran ciudad.

Como en todas partes donde la masa entra en acción, comienza a funcionar aquel mecanismo, según el cual vence siempre la posición más radical, y en cuanto ha vencido, según el principio de la división en derecha e izquierda, se divide, con lo cual el juego comienza de nuevo. Los feuillants, que en la Constituyente habían estado completamente a la izquierda, forman en la Legislativa ya el ala derecha; la Gironda, que conquistó el poder empujando a la revolución hacia la izquierda, es por los montañeses no sólo desbordada, sino aniquilada en el Terror.

Con este mecanismo de radicalización se une en el París del decenio revolucionario la ley de la totalización de toda fuerza, por momentánea que ella sea. La libertad en tales épocas es exigida sólo por aquellos que quieren usar mal de ella. Toda minoría que aprovecha la anarquía para encumbrarse luchando es al día siguiente dictadura. Cuanto menor es la base de tal dictadura, es tanto más total, es decir, práctica: tanto más febrilmente trabaja la guillotina. Es una invención de Danton que se pueda utilizar el terror como medio de gobierno, pero halló discípulos que le adelantaron con mucho.

À la larga se complican en el estado de agregación de la revolución de masas las leyes de la política interior y de la exterior. Sin duda que las provocaciones de la vieja Europa, las intrigas de los emigrados, las conspiraciones de la corte de Francia, han ocasionado las primeras la guerra exterior, y la nación, nacida en el fuego de la revolución, ha demostrado de modo grandioso que estaba decidida no sólo a constituirse, sino a defenderse. Pero también este proceso se hace automático y discurre en la automaticidad de su sentido. La guerra exte-

rior es forzada para que los que la han declarado sigan en el poder. En la política exterior se busca no la ventaja política, sino el vértigo del triunfo y la misión de la idea revolucionaria. Que en ello sean lanzadas al viento todas las convenciones entre estados y sean ostensiblemente despreciadas todas las reglas de la diplomacia, se comprende de por sí, y pertenece precisamente al pathos revolucionario. La política exterior existe entonces (siempre que exista) para demostrarse a sí mismo.

Todos estos mecanismos funcionan de modo tan automático, que los acontecimientos, por dramáticos que sean, producen el efecto de cosas de la naturaleza, y las personas, por interesantes que sean, de marionetas. Los hombres que actúan, más bien surgen en un vértigo, que ascienden y maduran, y desde el primer momento llevan en la frente el signo de su caída. No sujetan ni contienen nada, sólo se sostienen a sí mismos; así es, en profundo sentido, sin sentido su actuación. Una caricatura de la época representa a Robespierre como último francés ejecutando en senda guillotina al penúltimo de los franceses: el verdugo.

Pero también de la destrucción que amenaza con convertirse en proceso natural y seguir avanzando sin esperanza puede la historia sacar con conjuros un futuro. Precisamente la fatiga puede provocar la decisión del futuro, precisamente la perfecta anarquía puede hacerlo posible. Esta es la diferencia fundamental entre la historia y la biología. La realidad histórica no necesita morirse de sus enfermedades, aun cuando parezcan mortales. Como actúa en el marco de la libertad, vuelve a encontrar el camino de la decisión desde el automatismo. Y la cuestión crítica es sólo cuál de las varias fuerzas que estan en juego tomará este camino, y cuál de las posibilidades inmanentes se tornará lugar decisivo.

El ancien régime se entregó a sí mismo tan por completo desde la primera hora, que en los diez años de revolución y en los siguientes quince de bonapartismo fué eliminado sin remedio, en primer lugar, porque surgieron posibilidades completamente nuevas de gloria y de forma nacional en estas dos fases. Un retorno al siglo xvIII fué en Francia imposible. Los Borbones restaurados nunca habrían echado raí-

ces, aun cuando sólo hubieran cometido la mitad de sus errores. C'est un procès perdu, dijo Napoleón muy justamente ya en sus conversaciones en el trineo.

La Francia burguesa—que por la situación de 1792 puede llamarse girondina-está tan profundamente encajada en el carácter popular francés, en la estructura íntima de la vida urbana y rural, que esta revolución, que por anticipado era la suya, hubiera debido ganar, según todas las previsiones. Aquí hay que tomar en serio el pensamiento de que en la dinámica del acontecer histórico siempre se entrecruzan varias posibilidades, y que el verdadero futuro siempre es una victoria, pero a veces no es la victoria exclusiva de una de ellas. Una decisión unívoca y abierta en sentido girondino no fué impedida de un golpe, pero sí en varios impulsos, y a la vez fué machacada entre los acontecimientos: en primer lugar, porque Mirabeau fracasó, después por el fracaso de la Gironda misma en el poder, finalmente, por las cosas lamentables de la Dictadura que no supo salir de sus golpes de estado y ni siquiera en el punto más bajo de la fatiga general consiguió restablecer la paz civil. Pero si bien la Francia girondina no se convirtió tampoco en heredera de la revolución y en ley del futuro, como condimento está siempre allí en adelante, y se convierte en la forma permanente de Francia por debajo de las agitaciones políticas, y de modo episódico juste-milieu y monarquía burguesa, liberalismo y democracia moderada, capitalismo y república burguesa, designan la línea política y, a la vez, la línea europea de Francia en el siglo XIX.

Pero el vencedor propiamente es el jacobinismo. Confiere a la nación su conciencia de sí, su voluntad de futuro, su tenacidad, incluso en situaciones desesperadas. No la hace libre de crisis, sino que más bien la lanza a ellas y en ellas la pone en juego, pero en ellas la hace prudente, terca y valiente. No es propiamente una estructura de la voluntad en la que se pueda confiar, pero es un fuego interior, un élan. Su lema se llama gloria, y las mejores dotes del espíritu francés alimentan su llama. El papel europeo de Francia en el siglo xix sería incomprensible si no se tomara en cuenta esta victoria secreta, pero al mismo tiempo impuesta en los nervios por sí sola, del élan jacobino sobre el aburguesamiento de Francia. Lo que es masa, lo que es capi-

talismo, lo que es movimiento social, lo que es imperialismo, lo que es colonización, lo ha vivido con antelación para toda Europa y con la sustancia de su pueblo aquel país de modo fatal, aunque en todas estas cosas no ha triunfado. Pero en la causa del nacionalismo Francia venció: se ha convertido, por decirlo así, en caso clásico de nación, y el bien ideal del nacionalismo moderno ha sido esparcido desde Francia a todo el mundo como un germen lleno de potencia.

Que el jacobinismo ha vencido en este sentido de la palabra donde, sin embargo, parecía haber sido destruído en la corrupción del dominio del Directorio, es la obra de un no francés, de un extranjero, de un titán: Napoleón Bonaparte. Todos, después de su caída, incluso sus enemigos, tenían el sentimiento de que todo color y luminosidad se había borrado de las cosas, y que lo que sucediera en el futuro podía ser sólo intrascendente y lamentable. Cuando su cadáver fué traído de Santa Elena a París (1840) fué como si la patria frivolizada volviera a ganar su alma, y el bonapartismo se convirtió en quemante herida de Francia, pero herida cual quema en las naturalezas creadoras: impulsora, obligatoria, doloroso realce de la existencia por encima de la medida natural de ésta.

De que Napoleón fuera el heredero de la revolución no se puede dudar en modo alguno, pues que es heredero el que acepta la herencia. Pero los historiadores, incluso los franceses, han estado en duda sobre si ha de ser considerado el continuador o el que la terminó, el que la completó o el verdugo de la revolución. En verdad, es una cosa y otra. Tanto interrumpe la revolución como la completa, pero este "tanto como" es sólo la expresión abstracta de que decidió la lucha de las posibilidades históricas en el momento en que amenazaba con palidecer y venirse abajo de modo decisivo, y transformó al jacobinismo, que era un partido y un motín, en una figura nacional de carácter secular, e incluso en un principio europeo. Todos los que lo han contemplado desde el mismo nivel—Goethe, Hegel, pero también Metternich—han reconocido en un incómodo sentido que su obra era plenamente personal y sin embargo trasladada a lo que es válido objetivamente (dicho a la manera hegeliana: al espíritu universal). Pero, a la

vez, descubrieron que en su naturaleza demoníaca coincidían de modo incomprensible lo creador y lo destructor, el orden y el caos, el imperio y la revolución permanente.

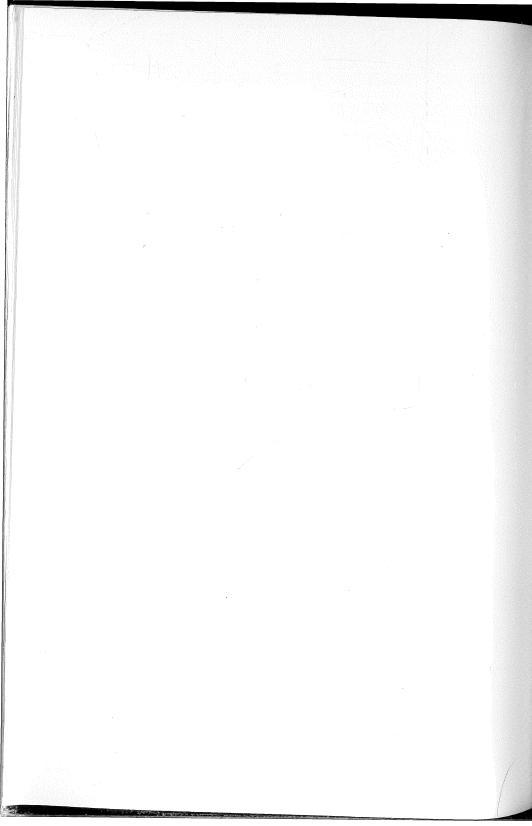
Se ha convertido en uno de los temas preferidos de la ciencia histórica perseguir la perduración de las ideas de la revolución francesa, también, y precisamente a través de Napoleón, en toda la historia del siglo XIX, y, según la confesión de fe política, se hablaba de la marcha triunfal de estas ideas o de la pestilencia de ellas. Es cierto que las ideas, así en este caso la trinidad Liberté, Egalité, Fraternité, pueden estar en el aire, que en ciertos lugares históricos pueden ser impuestas a golpes de sangre y de terror, que pasan las fronteras como los fuegos fatuos, infectan todas las almas y arrebatan hacia sí a todas las fuerzas vitales, de manera que lo que quiere librarse queda sellado a priori como reacción. Y es cierto, por encima de toda duda, que las ideas de 1789 son en este sentido el aire vital del siglo xix. Lo que en este siglo es decisivo, lo que se convierte en obligatorio, se hizo a la luz de ellas o, al menos, en su nombre, como consecuencia de ellas o en oposición a ellas. Pero ideas que están en el aire y que adquieren validez universal no son todavía historia concreta. La historia se ocupa de potencias reales. Sólo donde éstas se forman como entidades históricas y son tomadas como decisiones en la existencia, las ideas se convierten en más que atmósfera, es decir, en fuerza actuante.

Este corso no sólo aniquiló, completó y heredó a la revolución francesa, sino, a la vez, al mundo de la razón, al traducir su autoaniquilación a lo positivo, es decir, a la voluntad y al futuro. No fué, como Taine lo llama, un condottiero retardado, sino que es el iniciador del siglo xix. Todo que caracteriza al siglo xix está demoníacamente anticipado en su naturaleza: la fuerza de organizar masas y la estrategia de la guerra de aniquilación, el periodismo como medio de la política y el pathos del estado totalitario, la capacidad de absorber todas las normas en la voluntad y llenar con ello a ésta con todos los espíritus buenos y malos y, ante todo, la audacia (que en su caso actúa como una pasión natural) de levantar edificios de muchos pisos sobre un suelo revolucionario. Napoleón es en su persona lo que el siglo xix

es por su contenido: decisión de futuro, aun cuando ni fe ni razón religuen a la voluntad. Bismarck ha penetrado en la verdad más profundamente de lo que parece por el contenido especial del pasaje de la carta al plantear al legitimista Leopoldo de Gerlach la pregunta: "¿Cuántas existencias hay todavía en el mundo de hoy que no arraiguen en suelo revolucionario?"

The matter of the constitution of the matter of the constitution o

DECISION DE FUTURO



MATERIA Y ESPIRITU DEL SIGLO XIX

La historia es siempre y en todo momento decisión de futuro, porque siempre va aconteciendo a través de la libertad. Ninguna herencia es válida si no es aceptada con la voluntad. Ninguna potencia mantenedora contiene sin que se mantenga de modo activo la amenazadora caída. Ninguna posibilidad es realizada, ninguna tendencia se hace activa, si no es decidida con una decisión efectiva, según el sentido de ella. Ningún principio es continuado si el presente no se decide siempre de nuevo al siguiente paso determinado. En la incesante trama del tiempo histórico hay siempre una orla en la que actúa la libertad, desde luego que sólo para incorporarse inmediatamente como último añadido al pasado. La marcha adelante de la historia tiene siempre un lado frontal; en él siempre la historia es presente, decisión de futuro.

Pero en sentido especial designa la fórmula "decisión de futuro" la esencia histórica del siglo XIX. Después que el imperio de la razón—la última religación objetiva que era posible en el Occidente—hubo perdido su fuerza religante (con lo cual no está, naturalmente, dicho que como herencia estuviera extinto), todo se pone en la voluntad y la decisión. La voluntad ya no está interiormente ligada por una ley llena de sentido, no encuentra delante ningún estilo ni lo trae consigo. Si algo la liga, es sólo la naturaleza de las cosas, pero burlarla, forzarla, dominarla, se convierte en su orgullo. La voluntad misma se convierte en una especie de fuerza de la naturaleza porque tiene que actuar con sendos hechos brutales. La única norma que le sale al encuentro es el éxito, pero ella misma se la pone en la medida en que no fracasa. Tiene razón quien lleva las masas detrás de sí. Tiene duración lo que puede ser organizado. Tiene poder lo que se impone frente a otras

fuerzas. Como no existe una forma preestablecida, el patrón es la can-

tidad, y lo colosal en cuanto tal se convierte en un valor.

La voluntad en este sentido suelto, planteada sobre sí misma, es la materia y el sujeto de la historia del siglo xix. En todas las consignas del siglo está dentro como contenido esencial: en la organización, la producción, la fundamentación, en la invención y el descubrimiento, en la "empresa". Pero convenzámonos en los pensadores y los poetas (pues la voluntad se convierte muy pronto también en el problema central del siglo xix), por ejemplo, en Balzac y Hebbel, en Schopenhauer y Kierkegaard, en Nietzsche y los grandes rusos, de con cuántos colores brilla el concepto de voluntad y cuánto ha entrado en él de disimuladas razones y de fenómenos limítrofes; cosa evidente cuando un concepto es realzado de esta manera. Por lo demás, se puede experimentar no sólo en los pensadores, sino mucho mejor todavía en los hombres de acción del siglo xix, cuánta pasión y cuánta naturaleza incómoda hay en esta voluntad, cuán cerca puede ella estar del noctambulismo, pero por otra parte cuán nerviosa y desorganizada puede ser también como látigo y pasión y, a veces, una enfermedad física para aquél que la tiene.

Sin embargo, comprobamos, por de pronto, sólo que la fórmula "decisión de futuro" tiene valor en un sentido nuevo y especial para el siglo xix; también ser conservador es entonces una decisión. En un sentido todavía nuevo y particular, vale para la Europa de hoy, que está reducida a una decisión aún más estrecha (la cual, desde luego, incluye todo el futuro), a saber: la decisión a la existencia o, dicho de

una manera ética, a su honor; de esto hablaremos más tarde.

En la noche que siguió al día de Valmy, Goethe, interrogado entre la consternación general sobre su opinión, dijo la frase: "A partir de aquí y de hoy comienza una nueva época en la historia universal, y podéis decir que habéis asistido a ello." La frase es exacta hasta casi en la fecha. En este 20 de septiembre de 1792 las tropas revolucionarias francesas, que antes siempre habían rehusado el combate, se portaron bien por primera vez. La jornada no fué en absoluto una victoria de los franceses; su situación, después del duelo de artillería, siguió siendo exactamente tan crítica como antes. Pero fué una derrota

de los aliados, o sea, de la vieja Europa y de su estrategia, menos en la forma de decisión, que se debió a la indecisión con que el duque de Brunschovig dejó que escurriera en la arena primero la batalla y des-

pués toda la campaña.

1792: es el mismo año en que los estambres ingleses aparecen en las ferias continentales, entre la general admiración por su igualdad, baratura y cantidad de oferta. También de este fino producto hubiera podido decir uno, presupuesto un suficiente conocimiento de Europa: "A partir de aquí y de hoy comienza una nueva época en la historia universal." Y en el fondo, ambas cosas están enlazadas de la manera más íntima: el duelo de artillería y el hilado a máquina, la guerra popular y la industria, el ejército de masas y la producción en masa.

Quedémonos, por de pronto, en la revolución política y en su más importante producto: la nation armée. Las revoluciones tienen siempre la tendencia a confundir los conceptos de voluntariedad y obligación, y todo régimen totalitario insiste en interpretar el delirio del plebiscito general, al menos de modo ficticio, en todas las decisiones estatales. En realidad, de una levée en masse en el sentido de que las masas corrieran a alistarse en las banderas, no puede hablarse en 1792 y 1793. El servicio militar, desde los dieciocho hasta los veinticinco años que había decidido la Asamblea Legislativa, estaba sólo en el papel. Hasta fines del año 1793 siguen ininterrumpidamente también los fracasos militares. ¡ Ay, si hubiera habido de parte de la coalición un solo general decidido o, al menos, unidad y voluntad común! Sólo el dominio del terror hizo el reclutamiento obligatorio, y, por cierto, que con medios muy violentos. Pero luego comienza a actuar la dinámica de los ejércitos de masas, en los que está la revolución como estímulo y, por lo demás, también la nueva táctica de las líneas de protección desplegadas: los batallones del viejo ejército son mezclados con los de voluntarios, a cuyo frente va la Marsellesa, y así convertidos en un ejército nacional; que ya en 1794 cuenta con un millón de hombres, de los que más de la mitad están frente al enemigo.

Todo esto y sobre todo el armamento de la Revolución para la guerra exterior es la obra del capitán de ingenieros Lazare Carnot, también jacobino y terrorista, pero que se mantuvo tenazmente y trabajó en

silencio, mientras que los demás se embriagaban y agotaban. Aquí, los lemas revolucionarios son más que fórmulas patéticas. Carnot es realmente el *organisateur de la victoire* y los ejércitos que Francia en los siguientes veinte años despilfarró del capital de la fuerza de su

pueblo, son realmente la nation armée.

En este punto, es Napoleón, sin duda y sin comentario, el heredero, el perfeccionador, y desde luego, también (como él mismo se designó) el verdugo de la Revolución. Con ello, él mismo se explicó y legitimó a menudo: la anarquía esperó hasta él para convertirse de nuevo en orden; su genio se hizo cargo de esta misión y la cumplió en breve plazo. Menos pretenciosa, pero más convincente sería la siguiente tesis: el instrumento de la nación en armas, una vez que salió del seno de la Revolución, esperó a su general, que lo utili-

zó como si hubiera sido creado para él.

Por lo que hace al beneficio político de las conquistas napoleónicas los predicados son tanto más exactos cuanto más abstractamente son elegidos; el más exacto sería la palabra gloire. Levantó a la nación francesa, como bien se ha dicho, en lo más alto de su carrera, no a ser la dominadora, ni mucho menos la ocupante con sus tropas de Europa, sino que la hizo grande nation al hacer que se desangrara en sus victorias. Es ante la grandeza de Napoleón naturalmente una simplificación, pero lícita y que está en la cosa misma, verlo desde el ejército y en el ejército, con los ojos de sus propios granaderos. En el momento en que la materia del siglo xix, la nueva nación surge del fuego nuevo, está allí el individuo que, poderoso hasta la monomanía, ciertamente no le da forma, pero trabaja con ella, la pone en movimiento y la aprovecha en la historia universal. A esto corresponde la estrategia que hace consistir las campañas en batallas decisivas y las batallas en la aniquilación de la fuerza combatiente enemiga; a esto corresponde el carisma del mariscalato, que no sólo conduce a la tropa, sino que la fascina; a esto se añade la retórica marcada, la psicología de las masas en su más puro empleo, que hace una promesa de cada proclama, una exigencia de cada parte de guerra, una certeza de la victoria de cada orden; y, ante todo, la tranquilidad de conciencia (o la falta de conciencia) de consumir ejércitos y organizarlos siempre de nuevo. La nación en armas, que se acaba de constituir como objeto soberano de su historia, se convierte a la hoja siguiente en puro instrumento. Heredero, cumplidor y verdugo de la Revolución son en realidad una sola y misma cosa.

En este ejemplo se puede aprender lo que significa que una época no sea abierta por típicos precursores e iniciadores, sino por un genio que acude a todo; caso que ocurre bastante raramente, pues, en general, los que perfeccionan están a mediados o en la segunda mitad. Significa que la época está fijada de modo fatal: el siglo xix, fué fatalmente planteado por Napoleón. El dijo: "Francia fué mi única amada, ha cumplido todos mis deseos; si yo necesitaba cien mil hombres, me los daba". Se debe tomar completamente en serio el cinismo de esta frase. Se convierte en función de las nuevas naciones, en cuyo seno se han convertido en efectivas las leyes de masas que echen fuera de sí a una proclama centenares de miles; con ello se hacen posibles formas completamente nuevas de movilización, de conducción de la guerra, de política, de economía, de imperialismo, de nacionalismo: posibles y obligadas. Qué efecto de cosa de aficionados, caballeresca, causan por el contrario los ejércitos de mercenarios del siglo xvIII, estas batallas operativas con un plan elegante, esta estrategia de maniobra que lucha con ejércitos como con dagas. Napoleón no dió tampoco batallas de aniquilación, pero, por principio, sus campañas van dirigidas a la destrucción de la potencia principal del enemigo y a poner en peligro su capital: ya no es más un duelo a florete, sino el arrollamiento y estrangulación del contrario.

La misma brutalización acaece en el campo de la política. La política europea era hasta fines del siglo XVIII un elevado arte con estrictas reglas de juego y muy firmes tradiciones. Lo que de él pervive en el siglo XIX—en Metternich, en Bismarck y Cavour, en algunos ministros ingleses del despacho de exterior—es un eco y una maestría última. Pero como estilo obligatorio esta política de gabinete, y casi la propia realidad de diplomacia, se convierte en caduca, una vez que se ha hecho posible echar a luchar naciones enteras con impulso revolucionario, en estado de entusiasmo en parte auténtico, en parte

organizado, por objetivos que quedan libres. Napoleón es también en este aspecto (que sólo es la otra cara de la nación armée) el iniciador del siglo xix, y también es un duro destino para un siglo ser iniciado por un gigante que en su primer ataque lleva al tema más allá de toda medida. La concepción de Europa de este poderoso europeo ya no tiene nada que ver con el equilibrio de las potencias y con el arte diplomático de variar este equilibrio, acentuarlo y modelarlo. Arruina las figuras y las crea nuevas a capricho, en lugar de operar con ellas. Que en ellas hubiera muchas criaturas absurdas que sólo subsistían porque nunca habían sido atacadas firmemente, es objetivamente una fortuna, pero es típico que se diera tal suerte de manera accesoria. Pero que las fuerzas revolucionarias de las naciones europeas fueran precisamente por primera vez provocadas y espoleadas por este "imperio" que nada tenía de tal por naturaleza ni por comportamiento, esto es, por cierto, una gran realidad, y además una realidad que hay que atribuir a Napoleón, según el sentido de la historia universal. Pero esta realidad significa sólo que el principio que con él comienza se convierte en general a partir de él y de Francia. Naciones, bien surjan de modo popular o sean empujadas por un imperialismo; nacionalismos, bien sean movimiento espontáneo, bien se utilicen políticamente, son la materia de este siglo. Algo de la masa hay en unas y en otros, por lo menos en la manera en que se precipita su fuerza de choque y en el sentido de que sus excitaciones son difíciles de calcular. Si se miden con medidas racionales, son fuerzas irracionales. En realidad, son en su forma más noble -como lucha por la libertad y movimientos de independencia-un trozo de la naturaleza en la historia. En este siglo se procede seriamente en un sentido vital, casi podríamos decir en un sentido animal. La decisión de futuro sólo podía brotar en los estratos maternales de la vida, allí donde ya casi comienza el caos.

A aquella cínica frase de Napoleón habría aún que añadir que la entidad pueblo se da cual es, pero, ante todo, tal cual se toma. Se puede aportar aquella ofrenda de centenares de miles como una amante, pero también maternalmente. El pueblo puede ser caprichoso y desmesurado y magnífico en el regalo, pero también enviar a sus hi-

jos sencillamente hacia el heroísmo y dar oro por hierro. Y nuestro pensamiento no es, en modo alguno, que en un lugar sólo haya ocurrido lo uno y en el otro lo otro. Seres como el pueblo son demasiado ricos para ser moralmente inequívocos. Hay en las guerras de masas de la época del nacionalismo y del servicio militar obligatorio excesivos lugares en los que la frase de Napoleón es válida en el sentido

de que se borra su cinismo y su heroísmo permanece.

Los reformadores prusianos no son realmente revolucionarios; pero, en todo caso, son un ejemplo de cuan audaz y libremente pueden pensar hombres conservadores, si se dan cuenta de que están en peligro los valores que han de guardar responsablemente: entonces se convierten en radicales en un sentido grandioso. Por de pronto, no son los herederos de una revolución. No se encuentran ante un impulso nacional y, en primer lugar, no hallan una voluntad general de sacudir el yugo; es rasgo de su grandeza que cuentan con ella en tiempo oportuno y secretamente preparan la movilización que alcanzará a aquella voluntad. Pero sí están, con todo lo que piensan y hacen, a la vista de la revolución, a la vista de Napoleón o, más bien, según estaban las cosas, bajo la suspicacia y vigilancia de éste. Las ideas de la revolución francesa tienen también poder en su obra, a saber: en el sentido de que están decididos a oponer fuerzas de choque de valor comparable; en este sentido están también bajo el signo de la revolución. Ven que sólo un pueblo en armas puede librarse del contrario poderoso, e incluso hasta señorearlo; y un pueblo en armas debe de ser también un pueblo en libertad, vigilado por sí mismo y administrado autónomamente. No sólo por falta de una revolución espontánea en el pueblo alemán, sino por su propia decisión moral, buscaron ellos los motivos en sitio completamente distinto que los jacobinos, o sea, no el afán de gloria, sino en el arraigo en la tierra, no en los derechos del hombre, sino en el pueblo. Quieren despertar al pueblo reconstruyendo en nueva forma el orden en que existía libre desde tiempos antiguos: labradores sobre gleba propia, ciudades que se administran a sí mismas, dietas de estamentos a la manera de Westfalia. Todo tiene por finalidad la liberación y defensa de la patria, según la frase de Scharnhorst: "Unir más íntimamente el ejército y la nación, de eso se trata." Pero desde la finalidad militar se tiende un arco hacia el sueño del imperio, y este arco conduce a través de una concepción del pueblo cuál debe ser y cuál es eternamente, en el caso de que no se convierta en masa.

Esta obra legislativa es el intento de dar forma a un pueblo como nación política, antes de que perdiera su carácter popular, conservando (y esto era la carga) todas las antiguas potencias señoriales, incluso las plenamente feudales. El estado prusiano, al que se entregaron plenamente estos no prusianos, fué con ello durante un momento realzado sobre sí mismo. Por un momento hasta brilló la idea de Alemania, desde luego sólo en los corazones y los espíritus, no en la realidad política. Le fué cerrado el paso no sólo por las dinastías y los poderes reaccionarios, sino también por los soñadores del mismo imperio y por los liberales con intereses en el asunto. El impulso de la guerra de liberación y el testamento del barón de Stein ciertamente que no se perdieron. Pero el destino del siglo xix era demasiado grande como para que en un único lugar, con un todavía tan grande empleo de fuerzas morales, hubiese podido ser contenido. La revolución se tornó permanente; desde el Contrato social al Manifiesto comunista y luego más allá, corre una continuidad de las ideas revolucionarias que se traducen en movimiento de masas. Pero las potencias de contención—todo lo que conserva formas y protege la herencia—se convierten en tales situaciones, casi por fuerza, en reacción.

El príncipe Metternich ha concentrado y representado durante toda una generación cuanto en Europa era fuerza de conservación. Sin darle forma ni siquiera conducirla realmente, ha dado a la vieja Europa que se restauró, la técnica de la lucha contra la revolución, la conciencia de su legitimidad y, lo que es más, el armazón político que prometía conservación. En esta medida se le puede contraponer, con todas las diferencias de formato, a Napoleón: el conservador frente al que pone en movimiento, el diplomático contra el conquistador, el que actúa hacia el pasado frente al iniciador. Contraponer así en una pareja a ambos no es capricho. Metternich, en su época de París, ha estudiado al emperador como a un problema: sus grandezas y sus debilidades, sus magníficas cualidades y sus puntos dé-





Bach.—EL ARTE DE LA FUGA. Partitura original.

biles, y cuando se mira hacia atrás, la lucha contra el "superhombre"

fué para él el sentido de su propia vida.

Su vocación histórica está determinada, ante todo, por el afecto contra la reacción, y con esto está objetivamente bien designado no sólo una actitud, sino un destino y un papel. Pero merece la pena en este caso que dejemos fuera todas las categorías de partido político. Con ello resulta más que una salvación de Metternich, resulta un panorama de la dinámica del siglo xix y de la trabazón histórica

de Europa.

La voluntad y la obra de Metternich es una lucha por el centro, es decir, una lucha por lograr el centro, y su grandeza consiste en que para él "centro" no significa nunca juste milieu, es decir, equilibrio y balanceo de intereses; se trata más bien de la consolidación del centro como aquello que sostiene al todo, es decir, como consolidación total desde el centro. Metternich piensa exactamente de manera tan europea como Napoleón, sólo que en un sentido contrapuesto: ello nos da el derecho de citarlos juntos, en un mismo inciso. Lucha por un centro europeo, en el sentido del poder político, es la política de Metternich a partir de 1809. La claridad con que ve en ella la misión de Austria, el papel de Prusia, el partido de Inglaterra, la colaboración, a la vez imprescindible y amenazadora de Rusia, es soberana. Pero también todo el Congreso de Viena entra en la fórmula de "lucha por un centro europeo", con todas las fronteras y estipulaciones, en apariencia, caprichosamente trazadas, en realidad bien calculadas, incluso la de la Federación Alemana, que, naturalmente, desencantó amargamente las ilusiones de los patriotas alemanes (¿quién hubiera podido colmarlas?), pero al menos sentó a la misma mesa a los estados alemanes bajo la dirección de Austria. La Santa Alianza de las potencias legítimas reforzó durante cuatro decenios no sólo los tronos, sino también las fronteras: ¡cuánto significa esto en el siglo de la revolución permanente!

Sin embargo, la lucha de Metternich buscaba más que la existencia del centro, pues buscaba las condiciones de su vigencia. Con ello su diplomacia se levanta hasta la historia universal; se convierte en política de gran estilo, en lucha por Europa. Fué una desgracia del siglo que a la vez se convirtiera en reacción. Metternich sabe —lo llama "su más secreto pensamiento"—que la vieja Europa se encuentra al principio de su fin. "La nueva Europa está por otro lado aún en formación; entre el fin y el inicio habrá un caos". Este caos, que nadie puede evitar, al menos aplazarlo lo más posible y atenuarlo, se convierte en el objetivo en cuyo servicio todos los medios son buenos; la Santa Alianza se convierte en una política en alto grado no santa. Pues la revolución está en todas partes. Arde ora aquí, ora allá, en Portugal, en España, en Italia, en Grecia, en Bélgica, en Polonia, en Suiza, en las colonias españolas, y siempre, mientras tanto, en las cabezas alemanas. Bajo la Europa legítima de Metternich fermenta la Europa nacional. París es siempre el foco, pero también Inglaterra ocasionalmente tiene un interés muy definido en la disolución de la vieja Europa mediante nuevos nacionalismos. No basta, por consiguiente, con organizar políticamente la vieja Europa. Hay que cooperar a toda prisa, hay que seguir la pista a las incitaciones libertarias antes de que estallen, hay que intervenir en común donde la desgracia ya ha ocurrido. Este es el camino que lleva a Carlsbad, a Troppau y Laibach, a Verona. La censura y la policía tienen las manos todas ocupadas para perseguir a la libertad en toda ias formas en que se disfraza.

A partir de esto, la posición de centro que representa Metternich se convierte en reacción, eso es, penetra bajo la ley de la época revolucionaria. Es culpa de Metternich haber empujado a todas las fuerzas nacionales, incluso a las fecundas, al campo del radicalismo; es culpa de él que las ideas de la revolución francesa hayan recibido poder revolucionario en los pueblos de Europa. Los frentes se tornan con esto en muchos lugares completamente falsos. En Alemania el ethos conservador se empareja con el particularismo, y el afán nacional de unidad con el liberalismo; sólo Bismarck aflojó estas oblicuas vinculaciones. Por otro lado, se convierten auténticamente en idénticas legitimidad y dominio extranjero, libertad nacional y jacobinismo. Un conservadurismo fecundo, cual estaba planteado en la Prusia de la época de la liberación, es impedido por esto, no sólo en Alemania, sino en toda Europa, con la excepción de Inglaterra.

Examínese toda la literatura conservadora en el continente entero: es, en general, huída al irracionalismo sin decisión de futuro, huída a la autoridad por incapacidad de libertad, romanticismo político, en el sentido putrefacto de la palabra.

Tener potencias mantenedoras es extraordinariamente difícil cuando el caos que quieren sujetar no amenaza desde fuera, sino que entra en la sustancia. Cuando no encuentran el camino fecundo de la decisión (y entonces serían ya algo más que potencias conservadoras), se mellan los dientes en el enemigo de múltiples cabezas, precisamente en cada una de estas cabezas se tornan negación de la negación, se vuelven reaccionarias. Es esencial en la reacción que se fije en la acción en marcha, y siempre se limite a responder, dejando el futuro a los que cuestionan, y siempre se limite a sospechar, sin pretender nunca nada nuevo. Que proporcione fuerzas a la fatalidad al atribuir al caos pretensiones de dar forma, y con ello favorezca su progreso al luchar contra él, es pues casi inevitable.

Mucho más pura y profundamente que en Metternich, y en absoluto en cualquier parte en el campo del arte política, es realizado el concepto de fuerza conservadora en el siglo xix en el campo del espíritu. Pues allí se hallan fuerzas y hasta figuras válidas que en modo alguno pueden ser caracterizadas como defensa, restauración y contención, aunque van acompañadas de un profundo presentimiento de que quizá podrían estar destinadas a preservar al nuevo siglo de deslizarse hacia el abismo, y que más bien se hallan en plena positividad y, en un sentido muy noble, intemporalmente en el límite de los tiempos. No es un mal uso del concepto de clásico hablar en este punto de una época clásica; sólo que apenas se trata de una "época", sino de breves años y un muy pequeño grupo que se queda muy por debajo de la "cuadrilla de cien hombres", sobre cuyos hombros, según Nietzsche, se sostienen las épocas clásicas. Surgiendo de cimientos populares, como la lengua demuestra, pero levantado hacia el espíritu con duro trabajo, este clasicismo demuestra la fuerza de seguir siendo norma, aun cuando ya nadie la cumple y de seguir siendo por lo menos cultura, que es preservada de modo epigonal. El concepto de potencia conservadora es transgredido de todos modos en otra dirección, no hacia el lado de la reacción, como si contra el peligro se pusiera siempre un intencional seguro, sino hacia el lado positivo: la elevada forma es elaborada con seriedad y circunspección, en la confianza de que por su pura presencia se influirá sobre la época y sobre la posteridad. La responsabilidad pedagógica y la certeza de que el futuro está extremadamente en peligro se mantiene con todo muy viva. Un romanticismo muy rico va contemporáneamente en el tiempo y sigue siendo productivo hasta los mediados del siglo. Descubre lo inconsciente y lo popular de nuevo para la conciencia, la natura y la historia, lo incómodo y hasta lo santo, en reflejo secundario como todo romanticismo, pero con tanta intimidad que sus canciones, cuadros y pensamientos se hicieron gratos no sólo a los ilustrados, sino al pueblo.

Podríamos creer que Goethe, a pesar de toda la investigación goethiana, es siempre una de las más misteriosas figuras de la historia de Occidente. Desde luego que él se ha silenciado a sí mismo a fondo y se ha mantenido en secreto, y lo ha logrado de la manera más efectiva al entregarse puramente al fenómeno y expresando todo lo expresable en clara palabra; pero lo inexpresable estaba después presente de manera convincente, sin que se necesitara hacer de ello expresamente un misterio. No hay relación más casta con la metafísica que esta presencialidad del pensamiento goethiano. En esto está toda la helenidad en su espíritu, por occidental y por alemán que sea en su apariencia.

No necesita apenas disculpa que no hablemos de la plenitud de su naturaleza y del contenido del mundo por él construído, sino simplemente de su influencia sobre el siglo. Por lo demás, se justifica esta renuncia a lo más hermoso, pues toda su obra es presente. Una posición histórica frente a él todavía falta mucho para que sea oportuna; lo mismo ocurre con Wolfgang, Amadeo Mozart y, en gene-

ral, con la gran música alemana.

En la obra de Goethe se descubre y mide todo alrededor una especie de mundo cercado y cuidadosamente elaborado, un mundo que comprende también lo sospechoso e incómodo, también lo fatal y lo réprobo, incluso a Tasso y Orestes, incluso a Otilia y Mefisto, pero,

sin embargo, todo ligado por lo sano, ordenado y bueno. Medida y forma son aseguradas así no por cortes en los bordes, sino por la consolidación del centro. Que sólo un poderoso esfuerzo puede llevar a la perfección, es proposición que de principio a fin corresponde al mundo de Goethe; ella constituye la virilidad de ese mundo. La otra proposición, que un afán infinito puede conducir a la salvación, es una última intuición que casi trasciende ya la existencia humana. Goethe la acepta, sin embargo, porque el hombre occidental no puede ser pensado sin tal trascendencia, y porque ahí está el eterno femenino como polo opuesto a la intranquilidad viril. Tanto más está él en guardia contra todos aquellos que derriban los límites o simplemente los pasan, pues más allá de ellos el afán se vuelve desmesurado, e igualmente contra aquellos que desde cualquier más allá confunden el mundo de lo objetivo y valioso. Después rechaza tajantemente, él, que deja valer a todo, y repudia al mismo genio, cuando, por lo demás, él mismo anima el logro mesurado.

Pero justamente esta calma infalible, esta circunspección y serenidad, es relación activa con la época, responsabilidad ante ella y el futuro. Goethe sabe cómo se puede actuar solo en un siglo que pone en cuestión las condiciones de la humanidad, si se está decidido no sólo a plantear exigencias ideales, sino a procurar validez efectiva a lo incondicionado. "Vive con tu siglo, pero no seas su criatura; rinde para tus coetáneos, pero lo que necesitan, no lo que alaban": esta máxima la traduce del pathos sentimental de Schiller en hazaña ingenua, e incluso en su existencia entera (pues su vida va enlazada a su obra). Está abierto a todas las incitaciones y esfuerzos del siglo xix, incluso cuando apenas comenzaban a despertar: al maquinismo y a la ascensión de la burguesía, al impulso de la nación y a la cuestión social, a la objetivación de la vida y a la especialización del trabajo. Pero él no se abandona a todo esto, y cuanto más promete ello convertirse en tendencia del siglo, tanto menos. Lo que para el siglo es evolución automática o incluso progreso triunfal, es para él "renunciación", desde luego que renunciación necesaria y hasta llena de sentido, en el caso de que acontezca en el punto exacto de la vida y bajo la dirección adecuada. Sin lamentarse por lo viejo que

decae, sin adular a lo nuevo que ataca por su cuenta, él conoce el cambio y el camino ulterior. Pero intencionadamente él abarca el contenido del futuro sólo en imagen imprecisa, en misteriosa comparación (como en los Años de peregrinación) o en visión ampliamente anticipadora (como en el final de Fausto). Quien se entregara, entrara en la corriente, tratara con ella o nadara contra ella, se convertiría en contemporáneo o revolucionario. Mucho más importante, lo único importante, es reforzar y enriquecer la norma del hombre de tal modo—y no la del hombre en general, sino del hombre occidental—, que pudiera resistir al gran cambio de las circunstancias y siguiera siendo válido en el nuevo siglo. Una profunda sabiduría sobre el siglo y sobre las condiciones para actuar sobre él subyace a lo que los em-

pequeñecedores de Goethe suelen llamar su carácter olímpico. El siglo xix es, en su curso real y en todas sus apreci

El siglo xix es, en su curso real y en todas sus apreciaciones, un único camino de alejarse de Goethe, en lo cual nada cambia que su obra y su testamento sea siempre conservado por muchos individuos. Pero el espíritu puede estar de manera distinta, y hasta actuar de otra manera que aquella en que se le oye decir sí o no, o se le ve iniciar un camino u oponerse, o se siente que empuja hacia adelante o da el alto. "No es siempre necesario, dice el propio Goethe, que lo verdadero se incorpore; ya es bastante con que revolotee alrededor como espíritu y ocasione acuerdo cuando con alegre seriedad resuena como el eco de las campanas en los aires". Con esto está dicho muy modestamente lo que en el caso de Goethe y del siglo xix es una verdadera omnipresencia, aún en el más grosero materialismo y en la más ridícula beatería cultural. ¿Dónde existe el eco de campanas? Por toda la tierra y en los corazones de los hombres. Se mantiene por encima de la actividad y no es comparable a ningún estrépito que venga de abajo, ni al más poderoso y penetrante.

Esta ulterior influencia de Goethe ya casi no pertenece a una historia de Europa, porque todavía no se ha extinguido y porque apenas se puede calcular en la conexión causal histórica. Tanto más pertenece a una historia del siglo xix el efecto inmediato que Goethe ejerció sobre aquella generación que se había dado cuenta de la universal sabiduría de él, y que asistió a su muerte. Su grandeza, su

lejanía y la estructura del decenio confluyeron para dar a toda una generación llena de dotes y talentos la conciencia y el carácter de epígonos. Esta actitud espiritual, que es un raro juego de plenitud y vacío, de ligazón y libertad, puede, en cierto sentido, desligarse del contenido de la herencia. Napoleón por cierto que no dejó inmediatamente en los ánimos semejante situación, pero la provocó poco después; también respecto de Beethoven, también de Lord Byron, hay un sentimiento epigonal: clara demostración de que las raíces psicológicas de ello están en la época. Pero, en gran sentido, es Goethe el

héroe epónimo del epigonismo europeo.

El año 1840, sobre el cual E. Redslob, en 1940, ha escrito un instructivo libro (El mundo hace cien años), designa el punto álgido y la crisis, puesto que es en absoluto el año clave de una auténtica crisis en la historia del espíritu. En 1840, por lo menos en Inglaterra y en Francia, pero también en Renania, está en el fondo decidido. Por lamentablemente que las máquinas rateen todavía, por de tipo de pronunciamiento que parezcan las revoluciones, por incautamente que el proletariado se conduzca cuando quiere hacer la huelga, por de principiante que sean en todos los aspectos los ritmos y los calibres, el camino hacia la industria está ya trazado de modo irrevocable. Lo que en Francia había ocurrido hacía mucho, acaece en todas partes. La cuarta oleada viene pisando los talones de la tercera. En el momento en que la burguesía parece convertirse en la nación, ya está en camino la sociedad industrial. El estado burgués y su cultura llevan en sí desde el comienzo a la masa, al proletariado, a la revolución social, y por cierto que no como fecunda intranquilidad, sino como un caos interno que no se podía sujetar ni cultural ni políticamente, porque estaba en el mismo organismo de la sociedad burguesa. La burguesía del siglo xix produjo en el proletariado, no como Marx dijo con intención, su sepultura, pero sí su remordimiento de conciencia, su propia inseguridad y el exceso hacia la izquierda que ponía en peligro toda ordenación desde el centro y echaba a perder toda decisión conservadora, y ello por todas partes, menos (como ya hemos dicho una vez) en Inglaterra.

Todo esto hacia 1840, estaba ya decidido en cuanto a la tenden-

cia. Pero en la realidad actual de la época se halla todavía en estado vacilante. Y así resulta una hora de burguesía con la oportunidad de un logrado predominio de la propiedad y de la cultura, con esfuerzos constitucionales regulares bajo lemas libertarios, con revoluciones políticas de estilo moderado, en las que las capas por debajo de la burguesía todavía parecen actuar como tropas auxiliares, con todas las posibilidades de enriquecimiento, pero también de la ascensión decente, de progreso económico y de integración nacional. En este paréntesis la burguesía ha constituído la nación, o al menos su amplio centro: así, en Alemania, en 1848, cuando fueron enviados a la Iglesia de San Pablo muchos profesores, escritores, personas distinguidas. Pero aún allí la revolución, que impulsaba hacia adelante, estaba ya al margen, e incluso en medio. "La orientación nacional que quiere la unidad de Alemania", escribió Lorenzo Stein (Historia del movimiento social, I, pág. CXXXVI), "consideró subordinado el ya presente movimiento social y gastó una parte de su mejor fuerza en defenderse de él. La orientación social despreció, en parte, a la orientación política, en parte, la desconoció y se separó de ella. Por eso fueron ambas perjudicadas en sus fuerzas mejores; y en esta conducta está el verdadero germen de la historia del parlamento alemán en Francfort". Que esta auténtica asamblea nacional no halló un consejero político lo prueba suficientemente claro su resultado. Cuando la burguesía alemana, veinte años después, eligió la dieta del imperio, la propiedad se había vuelto esencialmente capitalista, y la cultura esencialmente más superficial. La tesis de que aquellos que poseen ambas cosas son la totalidad de la nación, se había convertido, de verdad que era, en una tesis de voluntad, en una confusión de la nación con el partido nacional-liberal.

El espíritu es en aquel paréntesis equívoco, como la realidad misma, y según en qué fase del movimiento que progresa subterráneamente, se intercala o se fija, se vuelve audaz o suspicaz, romántico o realista, complaciente o revolucionario. Donde una fuerza poética elemental recoge en palabras la totalidad del movimiento que lleva al siglo xix, surge creación literaria en un sentido nuevo de la palabra, a saber: la gran novela que abarca la realidad, como Co-

médie humaine, haciéndole eco y, a la vez, justificándola. Tal hizo Balzac. Se siente conquistador del mundo, como un Napoleón de la literatura; se ha utilizado para él de modo secundario una frase que ante todo vale para Napoleón: él ha inventado el siglo xix. El demonismo, que no sólo amenaza detrás del siglo burgués, sino que está en cuerpo en él, siempre ha sido percibido por el espíritu. Nombres como Daumier y Adolf Menzel, Georg Büchner y E. A. Poe, Pushkin y Gogol, Robert Schumann y Chopin, Schopenhauer y Kierkegaard, pueden recordar algunas cosas de las que suelen encubrirse bajo los conceptos de romántico, época burguesa, epigonismo.

Frente a ello no es necesario que se trate de nada pequeño, puede ser otra especie de grandeza cuando el espíritu mira, juzga o rechaza las realidades del siglo desde la norma de lo humano, aunque se aloje a veces en un mundo tranquilo o ascienda a un pathos ideal. De alguna manera acaece esto siempre en la sucesión próxima o lejana de Goethe, no sólo en Alemania, sino en la Francia de Víctor Hugo y en la Inglaterra de Thomas Carlyle. Epigonismo no necesita ser algo subalterno, puede ser algo muy libre y lleno de santa responsabilidad. Hay una auténtica tradición goethiana en la íntima actitud, y hasta en el aspecto de los hombres, en el lenguaje y en el sentimiento de la naturaleza, no sólo en el arte, sino también en las ciencias. Sus olas se mezclan a veces con las del romanticismo que se va extinguiendo. Entonces se interpenetran entre sí las artes; el cincel narra, la palabra se torna melodía, el tono pinta, la ciencia se hace poética. La íntima infinitud también del paisaje tranquilo, también de la vida limitada, también del destino modesto, se experimenta tan profundamente, que toda época agitada frente a ésta se vuelve pequeña. ¡Caspar David Friedrich, Gottfried Keller, Charles Dickens, Adalbert Stifter! Hay que añadir a esto los magníficos retratos, aislados y en grupos, que la época ha producido.

Los que nacieron alrededor de 1800 (los contemporáneos de Guillermo I) llegan ya demasiado tarde a esta época de la hermosa burguesía, ya que son una generación que, en general, llega tarde a la madurez. Su vida y su sentimiento se meten en la técnica que toma el predominio, en el nacionalismo que se torna más duro, en los pro-

blemas sociales. De nuevo media generación más tarde nacen los hombres que por su esencia, voluntad y éxito son plenamente el siglo XIX: Bismarck y Cavour, Ricardo Vagner, Verdi y Hebbel. Tienen para la conciencia de la época algo de "superhombre" en sí: esto parece que es la síntesis posible, después que han fallado la medida del hombre y la de la razón. Fantasía y sobriedad, soledad e instinto para los efectos de masas, actividades violentas y nerviosidad, se unen en ellos, como en las obras típicas del siglo XIX, en las grandes instalaciones de máquinas, en los sistemas de tráfico, en las empresas capitalistas y organizaciones sociales. Se siente que la voluntad asciende directamente desde la vitalidad, y el espíritu desde los impulsos.

Pero sólo las naturalezas tremendas ponen en marcha en esta situación espiritual un todo, y también en ellas se percibe el esfuerzo. Todos los demás vienen a dar en los partidos, en uno de los movimientos, en una de las "opiniones". También el espíritu, también el arte toma aquí partido, se divide en estilos y direcciones, entre las cuales la cultura general lleva una pálida existencia. La división de la escuela hegeliana es símbolo de los muchos ismos que durante un siglo han aparecido en el lugar en que antes estaban la fe o la razón. La joven Alemania ha convertido la primera, si bien no la única, la poesía en periodismo. Sólo la ciencia positiva se mantiene fuerte, al renunciar con plena claridad a la visión y trabajando como investigación. Vive, mientras que el espíritu es puesto en cuestión, y hasta se pone en cuestión a sí mismo, su gran siglo. Lo que hizo el arte de esta época: buscarse su público, organizarse como literatura, como concierto, como museo, y ofrecerse, la ciencia no lo necesita. Permanece en los laboratorios, en los cuartos de estudio, en las aulas, pero desde allí actúa, sin ser buscada, con el grado sumo de publicidad, se convierte en superior instancia en la general inseguridad de las normas, se hace potencia vital y añadido imprescindible en todos los terrenos de la cultura, se hace autoridad y, contra su voluntad, casi un sustitutivo de la religión. Pero con esta última orientación esta ciencia se hace ya siempre partido y casi particular. Su validez pública y autorizada se basa en la objetividad de sus resultados logrados metódicamente, que son cosa de especialistas y, sin embargo, están ante los ojos de todos.

Pertenece a la esencia del siglo XIX que el espíritu en él sea fenómeno aislado, y a la vez, y en un sentido muy poderoso, música de acompañamiento, como también potencia conservadora, interpretativa, explicadora, pero no fuerza que ordena y mueve. En el caso máximo se convierte en diligencia objetiva y ethos de la investigación que sirve a la vida y la modifica, si bien no se propone esto. En el caso sumo es "eco de campanas, que en tono serio y amigable resuena en los aires". Pero el tema y el movimiento del siglo procede de su materia. En esta materia puede, con razón, ser llamado el siglo materialista; incluso esta tesis debería haber sido indicada en el título de este apartado.

Lo que es esta materia del siglo xix no se puede explicar con una palabra; la materia es siempre para el pensamiento un concepto límite. Lo hemos comprendido para empezar, a saber: partiendo de su origen revolucionario, como nación en estado de masa; y esto debía ser el más exacto planteamiento para caracterizar el materialismo de este siglo. El tremendo crecimiento de los pueblos europeos en el siglo xix es una realidad en la historia universal, lo que quiere decir, a la vez, una realidad excepcional. Muestra que la historia puede intervenir y hasta poner allí su acento, precisamente en la población, por consiguiente, en el proceso vital del ser en el que ella procede. Masa no es, ciertamente, cantidad pura, sino una estructura (o la falta de tal), y más una situación psíquica que una realidad numerable. Pero lo mismo que hay en el terreno espiritual en todos los puntos esenciales una transformación de la cantidad en calidad, así hay aquí una transformación de la cantidad en calidad: la masa, en sentido psicológico, no tiene, porque es sin estructura, una capacidad determinada, sino una capacidad que queda libre, se puede libremente apelotonar y dispersar, nunca desborda de sus orillas porque no las tiene; pero sí después todo lo demás se sale de las suyas: el sedentarismo y el orden histórico de la vida, las viejas clases y los pueblos mismos.

Habrá que ser muy cauto si se quiere exponer un proceso que

se desarrolla de tal manera en la materia de la vida histórica como causa y efecto. Mucho influye allí a la vez, todo en todo, mucho también confusamente, y hay que contar con que la causalidad en cierta medida podría tomar ella misma algo del carácter caótico del fenómeno. De un primer factor, ya hemos hablado. La nación nacida en la revolución se moviliza a sí misma, o es movilizada por aquellos que de una manera imperialista la conducen más allá de sus fronteras. Siempre son una y otra vez llamados aquellos centenares de miles, de los cuales se forman los ejércitos del pueblo, y siempre de nuevo son dados. Esto es una conexión que a través de todo el siglo xix, y más allá de él, llega a la época de las guerras mundiales. Otro factor es el arte de los médicos, que reduce la mortalidad infantil y alarga la duración de la vida. Esta relación, que está llena de condiciones previas—pues se necesita la masa y hay que organizar en grande servicio médico para ella, antes de que la relación pueda comenzar—, empieza a actuar tarde, pasada la mitad del siglo; pero a partir de entonces, de modo visible, se va hinchando la ola de la población.

Más profundamente va la siguiente conexión causal; no puede ser fijada, desde luego, como simple serie causal, y apenas como entrelazamiento de efectos mutuos, sino que es más bien un proceso vital en el cuerpo del pueblo, que como conjunto expulsa de sí el aumento acrecido. En parte, todavía en el siglo xvIII, después a lo largo de todo el xix progresando en la dirección general de Oeste a Este, ocurren aquellos movimientos emancipadores que han disuelto los armazones estatales que los estados absolutos habían creado, o al menos habían conservado, hasta sus átomos humanos. Estratos populares económica y jurídicamente dependientes, pero que en esta dependencia estaban seguros y en orden, son puestos en libertad, esto es, son plantados sobre sus propios pies, pero también cargados de la responsabilidad de su propio destino. Las liberaciones corresponden al tiempo, acaecen en nombre de los derechos del hombre y de la dignidad humana, y sólo reaccionarios se oponen a ellos; pero como sólo liberan y no crean orden nuevo, levantan por todas partes el problema social.

Las más importantes entre estas emancipaciones son las reformas agrarias liberales, que en parte son impulsadas revolucionariamente, en parte por vías legislativas y administrativas. Su doble sentido está hoy desde hace tiempo reconocido. Crean el labrador libre sobre la gleba libre, pero condujeron también implacablemente a la tumba a los labradores que no estaban aptos para las condiciones de la liberación. Hacen al siervo de la propiedad trabajador agrícola libre, pero lo hacen también que huya de la tierra. Y en todo caso, echaron al montón de la chatarra la vieja aldea de campesinos, aquella espesa red de complicadas huebras y propiedades indivisas, que también podía sostener una gran población de gente subordinada al campesino, como era el sistema de propiedad patriarcal al viejo estilo. Fuera de las demás consecuencias que esto tuvo, produjo la de que saliera de su equilibrio la población doméstica de las comunidades campesinas. No sólo se compensaba con nacimientos lo que normalmente había de defunciones y normalmente emigraba a la ciudad, o se podía sostener con un cultivo modesto, sino que, a capricho, menos o más, y en caso de duda más: la medida se había perdido, las esclusas estaban abiertas. Todo orden firmemente establecido tiene en sí tal balanza de población, pero cuando aquél es alterado, también ésta se altera. Esto es, por de pronto, un fenómeno negativo, una anomalía, una usura sin regla ni sentido.

Pero por otra parte aquí se inaugura el proceso que, a la vez, es el destino y la hazaña del siglo XIX. La hipertrofia del pueblo es absorbida, concentrada alrededor de un nuevo polo y convertida en positiva, a saber: por la industria. Lo que parecía disolución de un antiguo orden, se convierte en la entrada en una nueva figura de los pueblos europeos, la sociedad industrial. Y si frente a esta figura muy non sancta podemos atrevernos a usar palabras sagradas (v. G. Ipsen, Programa de una sociología de la población alemana), se puede descubrir que aquí ocurre un ver sacrum, y que, por consiguiente, los pueblos occidentales, según la misma ley con que antes formaron sus migraciones y el cultivo de sus campos, su colonización y sus ciudades, construyen también sus cuerpos industriales: son audaces

innovaciones de la sobra libre de su sangre campesina. Al fin, en el sacrum de antaño, resuena también la maldición.

La correspondencia del proceso negativo con el positivo es evidente. Si no existieran las puertas de las fábricas detrás de las cuales se produce para todo el pueblo, y pronto para la mitad del mundo, bienes en masa, los demasiado numerosos no tendrían donde llamar. Por otro lado, la industria tiene un hambre de hombres que parece insaciable. Pide, como la época, dura de corazón, dice, "brazos", y con esto no se refiere en modo alguno sólo a puños de hombres, sino también a manos de mujeres y niños; éstas son a veces mucho más hábiles para anudar los hilos rotos en los telares mecánicos, y, además, son maravillosamente baratas. Siempre, y en todos los casos, el proceso va a través de la individualización y, en el más primitivo sentido de la palabra, de la proletarización. La población excedente gotea en forma de individuos aislados y es libre en el más cruel de los sentidos, sin patria, sin tierra, sin propiedad, sin vínculos, sin prejuicios. Según su sustancia, es población sana, pero, según la situación, está simplemente a disposición. Es pura proles. Con esto el proceso biológico-no a posteriori, sino al mismo tiempo-se convierte en sociológico. La masa, la materia del siglo xix, adquiere una figura determinada: se convierte en trabajador industrial en las grandes ciudades y en los distritos industriales, se convierte en movimiento social.

TECNICA Y DECISION

Si el siglo xix se llama el siglo de la técnica, ello significa no sólo el logro objetivo que fundamenta su orgullo, sino la potencia en que confía, e incluso el principio en que cree. Oradores contra el progreso técnico, contra la fe en él y contra la técnica en cuanto tal, aparecen durante todo el siglo, coro polifónico, en el que intervienen muy nobles voces. Pero no consiguen nada, no sólo contra el estrépito de la técnica, sino contra sus simples progresos, y no sólo contra

la ingenua seguridad en sí misma de la técnica, sino contra su objetiva seriedad. En este punto la fe en el progreso, por lo menos al principio, tiene razón; quien condena a la técnica de ayer como peligro para el alma, incurre en ira desesperada cuando la de hoy no funciona.

Es sencillo encontrar cómicos los ingenuos coches de vapor de los primeros tiempos del ferrocarril y en nombre de titanes que les fué dado. Realmente la velocidad de 25 Km. por hora con la que se echó a andar en la edad técnica se consideró en serio que quitaba el aliento. Con algunos centenares de caballos de fuerza la época se consideró capaz de todo. Ya en otro lugar hemos dicho que la técnica es el armamento de una voluntad, hasta el punto en que ésta puede dispararse. Puede uno sonreirse de los hombres: sobreestiman su técnica casi siempre. Pero también igualmente los puede uno admirar; osan y quieren lo que apenas han alcanzado o ya pueden hacer. La humanidad, una vez que se ha disparado técnicamente, va con su fantasía técnica mucho más allá que con su capacidad técnica, y muchas veces es la fantasía precisamente el primer estadio del invento. En el ritmo de confianza en sí mismo y confirmación, de utopía y realidad, de sensacionalismo y cosa obvia, la fe en el progreso técnico va clavándose a golpes en los ánimos. Se siente uno como en un expreso; si no hay un retraso inesperado, a lo más en cien años, estaremos en el paraíso técnico.

Si se pasa de los espejismos en la conciencia general a los progresos concretos, es decir, a los logros de los diferentes inventores y descubridores, resulta claro de qué fuerzas brotó realmente el progreso que la época se adscribió a sí misma como místico regalo o como destino heroico. En la burguesía de empresa, pero también entre los obreros y en los estratos intermedios entre estas clases, surge un tipo que vive con la máquina y sigue instintivamente desarrollándola con el pensamiento mientras trabaja con ella. Stephenson pertenece a este tipo, el hijo de un obrero, que comienza como fogonero y se convierte en el inventor más exitoso de su época; después, hacia mediados del siglo, Werner Siemens. En estos hombres y muchos semejantes a ellos el materialismo de la época se convierte

en activo, soberano, espiritual. La materia es tomada bajo una disciplina superior y transformada con una fuerza de voluntad que trabaja objetivamente y con precisión. También aquí es masa, pero masa en el sentido más puro: masa movida exactamente y conforme a un plan. La nueva belleza y dimensión que con ello vino al mundo

fué sentida muy pronto por el arte.

Para causar esta espiritualización de la materia, no bastó el misterioso arte experimentador de las gentes que en la época mercantilista se llamaban proyectistas, ni tampoco el tentar creador de los empresarios artesanos, a quienes se deben los primeros inventos de la nueva era: la máquina de hilar, el telar mecánico, la máquina de vapor utilizable. Sino que a ello hubo que aplicar la energía concentrada de la ciencia. Los inventores del siglo xix son científicos, o en ello se convierten, si es que no lo eran ya. De otra parte sale al encuentro la investigación profesional. En sus laboratorios y gabinetes, en Gottinga y en Giessen, en Londres y en París, en Nueva York y en Estocolmo, se conciben y realizan los más audaces pensamientos: que el crecimiento de las plantas, es decir, toda la agricultura, es una acción química determinable e influenciable, que el magnetismo puede ser transformado en electricidad; la corriente, en movimiento; el calor, en energía, que de material inorgánico se pueden fabricar sustancias orgánicas. Los grandes naturalistas de la época—Bunsen, Justo Liebig, Berzelius, Faraday, Wöhler, Gay Lussac-pertenecen también, en el sentido humano, a las glorias universales de la ciencia. Se empeñan con toda la fuerza de un corazón puro por la verdad y reciben a cada uno de sus descubrimientos como a un hijo recién nacido, sin preguntarse por su utilidad. A la vez, se dan cuenta muy claramente de la significación práctica de sus resultados, y el tremendo cambio del mundo que resultará de sus aplicaciones lo piensan por anticipado en elevada síntesis. Aquí se demuestra que todas las grandes cualidades del hombre: ánimo y desinterés, magnanimidad y fidelidad, pueden entrar en el trabajo de la investigación. Y al mismo tiempo se demuestra que el mundo modificado técnica mente puede ser pensado por anticipado por una fantasía responsable. A aquellos que erigen la ciencia de la época técnica y construyen



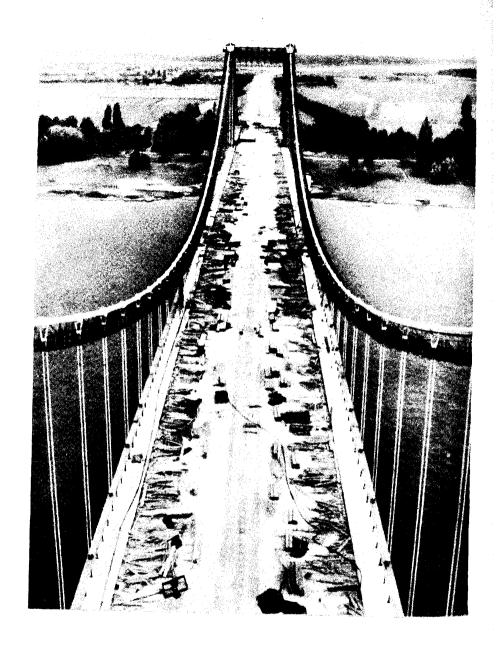
Fragonard.—EL COLUMPIO.



Goya.—LA VENDIMIA.



Goya.—LA GALLINA CIEGA.



PUENTE SOBRE EL RHIN EN COLONIA. El puente colgante más largo de Europa. su maquinaria se suman los que fundan las fábricas, y con mano dura—a veces (si bien bastante raras) hasta con sentido social—organizan el trabajo en ellas. También en este campo, en todo el siglo xix, se da el gran tipo y el nombre glorioso: las firmas industriales que hoy todavía son grandes y universales potencias, en buena parte se remontan a pleno siglo xix, y aún a sus comienzos; junto a ellas están también los especuladores, el financiero abstracto, el fundador sin escrúpulos y, además, el amplio estrato de los empresarios medios, sólidos o fantásticos, patriarcas de fábrica o enanos. La concurrencia es dura, pero las oportunidades son inauditas, porque parece que no puede llegar a haber industria bastante. El éxito acompaña unas veces a la cabeza ingeniosa, que conoce oportunamente la coyuntura de los ferrocarriles o de la pasamanería, otras al trabajador tenaz que apila un billete de mil marcos sobre el otro para que su hijo algún día llegue a ser un verdadero propietario de una fábrica.

En un plazo de treinta a cincuenta años se construyen los grandes distritos industriales europeos, en lo cual los inicios históricos se reparten casi en un siglo entero, de 1780 a 1870: el distrito escocés alrededor de Glasgow, el territorio industrial del centro de Inglaterra, la zona franco-belga, Alta Silesia, Renania-Westfalia, las concentraciones en el alto y medio Rhin, el territorio carbonífero de Alemania Central. Un antiguo progreso industrial del país forma siempre los cimientos, pero sólo el paso al sistema de fábricas y a la minería en grande hace que la población se vuelva más densa, hasta por encima de toda medida natural, al absorber masas de trabajadores, muchas veces de lejanas provincias. A través de la historia interna de los diversos distritos industriales y de la historia conjunta de la industrialización europea se extiende como tendencia dominante la expansión del mismo cuerpo industrial, su erección en todas direcciones. El principio de la máquina conquista una zona de producción tras otra, incluso aquellas en que parecen inevitables inteligencia artesana, práctica y gusto. En esto se cumple un progreso en nuevo sentido, casi por sí solo; progreso que no es conducido por la lógica de la investigación pensante, sino que se extiende en poderosas oleadas como un destino. Nadie lo ha planeado, nadie ha podido planearlo, ni aún

pensarlo por anticipado, en parte. Pero los inventos afluyen, el sentido del beneficio anda buscando campos nuevos, el espíritu de empresa está listo y además es libre.

Con el algodón comienza la revolución industrial. El vapor, se decía antaño, se casó con el algodón; esto es poesía según el espíritu del siglo xix, si bien el proceso histórico en Inglaterra acaeció todavía en el siglo xvIII. La lana viene pisando las huellas. Los rebaños de ovejas, que ya Tomás Moro encontró que se comían al campesino inglés, se convierten en materia prima para las máquinas, que por primera vez hacen esto bien. La oleada siguiente se llama hierro fundido y carbón de piedra. Con ello, las minas de carbón se convierten en los soportes de la industria pesada; la estructura geológica de la tierra adquiere del modo más curioso una significación en la historia universal. Naturalmente, que la victoria de la máquina refleja en seguida sobre sí misma: en muchas viejas ciudades, donde ya antes se hacían utensilios e instrumentos, y en casi todas las nuevas que fueron producidas por la industria, surgen fábricas que suministran máquinas a la industria. Inmediatamente, el tráfico es conquistado por la máquina. En el ferrocarril y el barco de vapor crea la industria en el acto el más evidente símbolo del progreso técnico y la condición previa para el transporte en masa y a gran distancia, es decir, la condición de su propia existencia. Desde mediados del siglo se alza la ola de la química; actúa, como todas las anteriores, pero con fuerza especial; sobre el todo, y por ejemplo, plantea la economía del carbón sobre bases completamente nuevas. Entre tanto, los bienes de consumo, uno tras otro, son atraídos a la producción industrial. Artesanías gloriosas se extinguen hasta de nombre. Valles florecientes, en los que la diligencia artesana doméstica mantenía las aldeas, comienzan a tornarse desiertos, como Goethe previó en el Wilhelm Meister.

En las grandes ciudades que acrecen rápidamente y en los distritos industriales que se transforman de campo en ciudad—pues la edad técnica inventó, ante todo, también el asfalto—, se forma, de millones de destinos individuales que confluyen, la nueva mezcolanza de masa y organización, la sociedad industrial. De los desheredados de

los antiguos talleres artesanos, de campesinos desposeídos, del desencadenado aumento del proletariado, se brinda la oferta excesiva de fuerzas de trabajo que Marx llama el ejército industrial de reserva y que para la industria a que progresa es tan vitalmente necesario como el carbón con que se calienta. En la ruina de las viejas artesanías y en la decisión a abandonar el campo sucede la individualización; en la relación de trabajo a corto plazo de la fábrica y en las casas de vecindad de alquiler se realiza de modo implacable la proletarización.

Pero estos focos primarios del sistema industrial no son islas, y lo que en ellos acaece no se queda solo, sino que allí se producen los productos grandes, pero, ante todo, los pequeños productos en masa, y estos buscan su camino hasta la última cabaña; y en el caso de que no lo encontraran, les es abierto con todos los medios del anuncio. No sólo los productos en masa, sino en primer lugar el espíritu del pensamiento industrial corre por todo el país como la araña negra en Jeremías Gotthelf. La producción propia, el autoabastecimiento, la economía doméstica, pasan al retiro. Qué cosa más cómoda y más natural que comprar lo que es ofrecido tan barato? ¿Qué es más razonable que una división del trabajo llevada a fondo con un comercio hecho proporcionalmente más intenso? El mercado universal como ideal: tal es el contenido con que se relaciona la idea del progreso. No los técnicos con su optimismo innato, ni siquiera los empresarios (en cuyo interés, desde luego, iba ello), sino los filósofos de la historia positivistas se convirtieron en los profetas de este progreso.

Hasta la cruel dureza que estaba ante los ojos de todos la disolvió el liberalismo en su concepto optimista de la sociedad industrial. ¿No es el trabajador libre de tomar el trabajo o no? ¿No concluye él al hacerlo en libre contrato en toda forma, exactamente como la otra parte, el empresario? O si se quiere, ninguno de los dos es libre; por un lado, aprieta el estómago hambriento; por el otro, el devorador capital. Esto suena a burla, pero se dijo, y hasta se creyó. Como el precio de todos los géneros, el precio del género trabajo se gobierna por la oferta y la demanda; en ello nada puede cambiar poder alguno de la tierra; en este sentido, acuñó la teoría liberal la frase

de "la llamada cuestión social". El optimismo se asió dogmáticamente a la realidad de que el sistema industrial consiste en sendas personas y decisiones libres, sin imposición soberana, sin privilegios clasistas, sin sujeción moral; también el estado aparece intencionadamente en el modesto papel de garantizador de la libertad individual y se esfuerza por tener un mínimo de actividad. La sociedad consiste, con toda seriedad, en individuos que son libres para celebrar contratos entre sí. Bastaba con lanzar en este esquema la cantidad necesaria de mercancías, y se tendría el mercado ideal en el que se puede comprar y vender todo a pleno gusto. Pero los géneros están allí, son vomitados por las máquinas en la cantidad que se quiere y transportados a todas partes por los medios de transporte. Otro resultado que un general bienestar progresivo parece que no podía por cierto surgir de este mecanismo. Les harmonies économiques se tituló una conocida obra del liberalismo del libre comercio.

Al ser este concepto ideal de la sociedad industrial proyectado sobre la historia de la humanidad resultó la filosofía de la historia que representaron, a comienzos del siglo xix, Saint-Simon, en sus mediados Augusto Comte, y a su final Herbert Spencer, y que influyó más allá con mucho del círculo de los que habían leído esos libros, sobre el humor y la conciencia de la época; con la mayor fuerza influyen ciertamente siempre los libros que no son leídos sino simplemente creídos. El camino de la humanidad es el paso de la sociedad guerrera a la industrial. Gracias a Dios, hemos pasado el umbral; es el título de honor del siglo técnico haberlo pasado. El pasado estuvo dominado por el arma, el presente está bendecido por la máquina. ¡Qué ingenuidad: como si no fuera a ser el arma, es decir, el arma máquina, el producto preferido de la gran industria! Donde los siglos anteriores actuaron por la fuerza, nosotros hacemos comercio para el general provecho, y el comercio desea en propio interés la paz, y la garantiza también. Esta es la segunda ingenuidad: ¡cómo si el comercio pudiera ganar en algo tan en grande como en la guerra! Los límites que ha trazado el interés de poder de los príncipes y el egoismo nacional de los pueblos se convertirán en líneas sin importancia, porque las mercancías baratas pasan todas las fronteras y porque el mercado mundial es la consecuencia natural de la sociedad industrial. Error el más ingenuo de todos: las sociedades industriales son, y siguen siendo en todas partes, figuras históricas de las naciones políticas, y los cuerpos industriales se convierten en el armamento más fuerte de los estados nacionales, e incluso en estimuladores de

su política de fuerza.

También los revolucionarios de la sociedad industrial se adhieren de todo corazón a la fe en el progreso, y para ellos progreso, considerado exteriormente, hasta significa en gran medida lo mismo que para el liberalismo burgués, es decir, más técnica cada vez, cada vez más industria (sólo que organizada de modo socialista), igualación de los estados nacionales (sólo que a favor del proletariado internacional), economía mundial (sólo que no como mercado capitalista, sino como comunismo planetario). Que sobre el suelo de la sociedad industrial surjan dos conceptos de progreso que se combaten rabiosamente, muestra con qué contradicciones está cargado este sistema, en el que una parte celebra su armonía y la otra su dialéctica. Pero que ambas celebren la historia de la humanidad como progreso, y el siglo presente, en un sentido o en otro, como la crisis esencial para llegar al fin, muestra que el siglo xix ha presentido muy bien qué crisis iba a significar.

De la buena docena de teorías revolucionarias que en general desde París salieron zumbando por los aires, sobresale resueltamente la marxista, no sólo porque ha causado los mayores efectos en la historia universal, sino porque en ella está pensado hasta el extremo lo que en las otras se ha hecho palidecer utópicamente o se ha convertido en evolucionistamente inofensivo; Hegel ha especiado con una décima parte de su lógica metafísica el materialismo de su criatura póstuma. El punto de partida del marxismo es que plantea el sistema industrial como la única realidad, con abstracción de todas las circunstancias del antiguo orden popular, que, sin embargo, siguen estratificadas en su rica variedad: campesinado, clase media y pequeña burguesía, como si sólo existieran los distritos industriales y entre ellos no existiera nada. La pretensión de la sociedad industrial de ser el todo y el único portador del futuro se toma así peligrosamente en serio; el revolucionario coge al mismo tiempo a la época por su palabra. Y en esta sociedad industrial se encuentra justificadamente que no es la consabida armonía de los intereses, sino la lucha de clases latente o incluso declarada. Ciertamente, como dice el Manifiesto Comunista, la historia de toda la sociedad, hasta ahora, es la historia de luchas de clases. Pero en las épocas anteriores, la lucha de clases era múltiple y confusa, impura y mezclada con otras contraposiciones. En la sociedad industrial, se concentra en una oposición única y se muestra desnuda. El siglo XIX es el cenit en la historia de la lucha de clases de la humanidad, es decir, el cenit de la historia universal

en general.

La industria, esto es, la burguesía, engendra al proletariado. Lo reproduce y aumenta continuamente. Lo explota, lo reduce a la miseria, lo convierte, por consiguiente, cada vez más en proletariado. Vive de él y se levanta a sí misma al hacerlo. Y a la vez, con esto, se hace cada vez más burguesía y cada vez más capitalismo; sus empresas se tornan mayores, sus capitales se concentran, su círculo se hace más estrecho. Se puede adivinar la hora en que los muy pocos, que poseen todos los medios de producción, quedarán enfrentados a los infinitamente muchos que son proletariado. ¿Qué ha hecho entonces el orden capitalista? Progresa, pero progresa hacia su catástrofe. Pues el paso siguiente, cuando la punta se ha hecho demasiado aguda, puede ser sólo la expropiación de los expropiadores. Tal sistema, desde su primer comienzo, está destinado solamente a la bancarrota. Cada paso de su evolución es un paso hacia su hundimiento. La revolución en que sucumbirá no es objeto de una exigencia ideal y de una decisión heroica, sino un proceso natural que se puede prever-Pero el proletariado es, en medio del presente, ya el futuro, y en medio de la sociedad industrial, ya su superación, pues es en ella la contradicción viviente. Esta dialéctica agudamente cargada es descubierta por Marx en el sistema de la sociedad industrial, que tan de buena gana se considera a sí misma como el progreso personificado y aun como la armonía personificada.

El efecto real que el marxismo, en el siglo XIX, especialmente en Alemania, causó, consiste en esta carga dialéctica. Se ha convertido

a la vez en el espíritu de la materia del siglo XIX, es en relación con la masa el materialismo del pensamiento. Todos los sistemas de la filosofía materialista, desde Ludwig Büchner hasta Ernesto Häckel, son insignificantes efusiones particulares frente a este materialismo histórico, que atribuye a la masa, la materia real del siglo xix, una significación metafísica, y con ello prácticamente la alarma. La masa en la que el pueblo se descompone y que es el material de la revolución permanente, obtiene así una figura determinada. Un determinado estrato popular es reconocido como su tropa fundamental y como tal es convocado: los obreros industriales. Por su origen y estilo es ella sangre de labradores y obreros, y para lo que menos era apropiada era para la lucha en las calles. Pero la situación objetiva en que el sistema industrial la colocó es realmente revolucionaria. Los míseros salarios de los tiempos iniciales, los inhumanos plazos y condiciones de trabajo, los miserables barrios de vivienda, la inseguridad de la existencia a consecuencia de las crisis, engendran una situación que es objetivamente proletaria. Salta allí la chispa del pensamiento materialista y pone en llamas lo que era inflamable. Los conceptos de clase, reducción a la miseria, proletariado, se convierten en valores de signo positivo. El sentimiento de poder de que a las ruedas no se las puede empujar, pero sí detener, es explotado revolucionariamente. El grueso de las fuerzas del trabajo se convierte en vanguardia de la lucha de clases.

Sin embargo, el pronóstico que Marx estableció en relación con el capitalismo, en ninguna parte se realizó por de pronto. En el siglo de la revolución permanente, esta revolución, que se creyó posible calcular con la exactitud de un cabello, no ocurrió, contra lo que se esperaba. Sino que por todas partes, los sistemas industriales permanecieron incorporados en la base de las naciones políticas; dentro del marco de los estados nacionales se fué llevando la lucha de clases capitalistas, y cuanto duró más, más lo fué con medios no revolucionarios, o sea, con medios parlamentarios y sindicales. El estado se metió por medio entre las clases en lucha e incluyó en su legislación político-social los intereses de los obreros. Incluso los obreros se salieron de la masa y pasaron al pueblo y la nación. Sus movi-

mientos se impusieron a los parlamentos, a los gobiernos: por todas partes de manera diferente, pero por todas partes con éxito al fin. La incorporación de los partidos obreros al estado burgués forma uno de los grandes temas de la historia política interna en los fines del siglo XIX, raras veces concentrado en un hecho creador, más a menudo negociado a través de los partidos.

Una consecuencia—esto no se podrá dudar—ha tenido la lucha de clases de los obreros aun allí donde se planteó pronto; el ethos social sólo hubiera sido, según lo que se puede prever, demasiado débil para causarla. Todo estado, todo político, estuvo en lo sucesivo situado bajo la norma del progreso político-social, y esta exigencia no la ha podido encubrir a la larga con ninguna consigna de política exterior. El desarrollo social, en modo alguno, ha deshecho, como se había previsto, los impulsos nacionales. Antes bien, por el contrario, la conciencia nacional ha absorbido en todas partes por completo la exigencia social. Política social de todas clases, como protección al trabajador y como derecho obrero, como colonización y como creación de trabajo, se ha hecho necesaria en todas partes para sanar los daños en el orden popular que había causado la irrupción de la industria. Todo estado nacional desde entonces se traza un programa político-social, y este es para su carácter y su actitud tan importante como su constitución. Cada gobierno es, aparte de todas las fuentes de poder, fuerte o débil en la medida en que disfruta de la confianza de que las obligaciones sociales son en él bien atendidas.

Sería falso decir que el siglo XIX está caracterizado sólo por la fe en el progreso. Es también en su realidad muy esencialmente progreso: la técnica progresa en él realmente; la industrialización también, el desarrollo de las ciudades igualmente. Todo el sistema conjunto de la sociedad industrial está referido a un progreso aparentemente ilimitado. Todas sus valoraciones y objetivos están inmanentes en este progreso, o bien se oponen a él por completo al rechazar como absurdo su objetivo; pero entonces se convierten en reacción y en cuanto tal siguen relacionados con el progreso. Un progreso que realmente estuviera en marcha y arrastrara toda la época, liquidaría todas las decisiones auténticas, es decir, con la decisión unitaria que

ha ocurrido en él mismo; no habría sino pasos en el sentido de él mismo o resistencia contra su avance. En realidad, hay en la historia del siglo xix fases en las que la división de los espíritus entre pro-

greso y reacción casi parece plenamente realizada.

Tanto más importante es mantener siempre a la vista que la sociedad industrial, que es el campo del progreso y de la fe en éste, no es un sistema autónomo, sino una forma histórica de aparición de los pueblos políticos, que entonces se formó de manera sumamente varia en el marco de los estados nacionales. Es una abstracción desligar el sistema industrial del cuerpo popular en que surgió, e imaginar su estructura como progreso inmanente. Sólo medida con sus propias medidas progresa la sociedad industrial de acuerdo a sus propias leyes, pero en realidad nunca es medida con sus medidas, sino con la medida de los pueblos que sufren la fatalidad de la industrialización y con la medida de los estados cuya historia política en adelante está determinada esencialmente por la industria. En doble sentido es la industria desde mediados del siglo un elemento activo de la historia política e incluso un ente político; sólo países altamente industrializados tienen aún un peso en la política mundial, y en la guerra y en la paz se lucha por oportunidades industriales, por mercados, zonas de materias primas, minas, cuencas carboníferas. Lo que los ideólogos de la sociedad industrial plantean como propia historia del presente y del futuro es, por consiguiente, sólo la materia de ella. Las decisiones políticas son las que la causan y con ello la convierten por primera vez en historia concreta. Los pueblos europeos tienen cada uno su decisión de futuro al haberse-más tarde o más temprano, con reservas o sin impedimentos—industrializado, y haber planteado sobre esta situación su existencia política. Un nuevo equilibrio de las potencias europeas, incluso una nueva figura de Europa en el mundo, más audaz y problemática que todas las anteriores, ha surgido de todas estas decisiones.

Inglaterra no sólo comenzó la revolución industrial como primer país del mundo, no sólo explotó esto políticamente de la manera más grandiosa, sino que también, en un cálculo total, la liquidó de la manera más feliz. La nueva pretensión europea de supremacía que

consistía en que todo el mundo entregara materias primas, la industria europea las elaborase y otra vez todo el mundo estuviera abierto como mercado para los productos manufacturados, fué allí por primera vez formulada y realizada; ya antes de mediado el siglo se podía Inglaterra llamar la fábrica del mundo. Pero igualmente importante y auténticamente inglesa es la decisión política con que Inglaterra dominó las consecuencias internas de la revolución industrial: ningún hecho dramático en la legislación, sino una permanente atención a los problemas sociales y una mesurada serie de medidas tendentes a evitar, a ceder, a mejorar de modo activo, ya con blandura, ya de modo decidido, atentas al peligro de la revolución social y, sin embargo, llevadas desde arriba con tanta seguridad que nada puede pasar.

Inglaterra es, en primer lugar, el país clásico de la huída del campo, de la desertización de las aldeas, de la miseria de los trabajadores y del estrépito maquinístico. El jacobinismo de los otros es un modelo que espanta y sirve para endurecer a los poderes que dominan. No se puede celebrar sentido social ni en el duque de Wellington ni en los whigs que se convirtieron en exponentes parlamentarios de los intereses de las fábricas. Sólo la presión del movimiento cartista obligó a los dos grandes partidos a tomar noticia de que el "Gigante Trabajo", del que Carlyle había predicado, llevaba tras sí una gigantesca cuestión social. Aquí tendríamos un caso en que la lucha de clases, y precisamente la que amenaza, causó la decisión política que la transforma en positiva, o en todo caso, influyó en ella.

Entre los partidos surgieron hombres excelentes e infatigables que llevaron el problema social por el camino de la reforma filantrópica, del apoyo patriarcal, del equilibrio mediante acuerdo, de la obligación religiosa. En seguida—y esto es el verdadero logro—las exigencias de los obreros se formulan de manera muy sobria y positiva, mientras el derecho electoral se va extendiendo y se reforman los estratos medios e inferiores de la administración. Una masa que estuviera excluída de la nación sin esperanzas y que pudiera convertirse en peligrosa para ella, no surge, porque la nación se determina como sociedad que elige para el Parlamento y porque logra conectar

el movimiento social con este estilo de la vida nacional. Edmund Burke tuvo, por consiguiente, razón cuando opuso a la mala libertad de los derechos del hombre la buena libertad de los estamentos y de la constitución, y contra la teoría de Rousseau realizada revolucionariamente, la realidad de la vida inglesa. No se trata de que la vieja Inglaterra, que llevó a Napoleón a su caída, quedara incontaminada de todo; antes bien, estaba en medio del cambio; la revolución industrial había surgido en ella. Pero la nación—según la hermosa sentencia de Burke, comunidad de aquellos que viven, vivieron y vivirán—se demostró que era apta para hacer valer lo que él llamaba sus "principios guía" también contra las nuevas potencias que en ella habían surgido, y ello no de modo reaccionario, sino conservador. Iba ampliando sus instituciones muy cautamente de caso en caso, y de esta manera sujetó a su manera al "Gigante Trabajo".

Esta hazaña conservadora no hubiera podido lograrse sin el brillante impulso de la política universal de Inglaterra, para la cual la separación de las colonias americanas formó el fondo oscuro, pero también el impulso moral, y cuyas primeras etapas—la adquisición de Australia, el Cabo, la India—coinciden con los años en que Napoleón echó por tierra a Austria y Prusia. No hubiera podido lograrse si el imperio naciente no hubiera proporcionado a la industria las materias primas, tras las que estaban los salarios baratos de los trabajadores de color, y los mercados que abría la bandera británica, asegurando con ello a los obreros salarios altos. Fué la gran política la que solucionó el problema social; afirmación terriblemente sospechosa. La limitamos ahora, aun cuando pudiera tener validez general, a las condiciones del siglo XIX; entonces queda probada inequívocamente por Inglaterra, pero al mismo tiempo indica en todo caso la posición excepcional que Inglaterra ocupa durante todo el siglo.

Una serie de políticos, siempre capaces y favorecidos por la fortuna, y lo que es más, una tradición viva de pensar en partes del mundo, océanos y vías comerciales mundiales cuida del continuo perfeccionamiento del segundo imperio y ayuda a superar las crisis que también surgen en la historia de Inglaterra. La política universal inglesa no logra absolutamente en todas partes donde interviene

éxitos embriagadores, pero sí alcanza, aunque sea sólo medianamente, ventajas para largo plazo. A veces ocurren eclipses de la voluntad imperial, y hasta descuidos en la política inglesa; pero, en conjunto, la era victoriana, que se extiende durante dos tercios del siglo, es una carrera triunfal de la política inglesa, cuyas etapas se extienden por todo el mundo.

Los asuntos europeos continentales son para la Inglaterra del Empire cosas no ciertamente accesorias, pero entran en la luz de combinaciones que se extienden a toda la tierra. Por primera vez, aparece entonces la muy hábil mezcla de cercanía y lejanía del continente, de contemplar y estar en el juego, que significa la traducción a decisión política de la condición de insular. La idea de Disraeli de que la reina de Inglaterra debía organizar una gran escuadra y trasladar la sede de su imperio de Londres a Delhi, es sólo un polo de esta notable posición de potencia. La pretensión siempre mantenida, y a menudo realizada, de ser árbitro en todas las cuestiones europeas, y en absoluto en las del Mediterráneo, es el otro polo. Naturalmente, fué Inglaterra el campeón de las pequeñas naciones y el protector de los pueblos oprimidos en la medida en que ambas cosas son útiles para la disolución de las demás grandes potencias. Las guerras de la independencia de los estados de América del Sur, la lucha de Grecia por su libertad, la formación del reino de Bélgica, son, en efecto, éxitos de Inglaterra. Y, naturalmente, cuida con todos los medios el mantenimiento de la balance of power continental. Todas sus alianzas, y hasta sus enemistades, son por ello poco fijas en el fondo. La oposición a Rusia es una constante a lo largo de todo el siglo, pero aun esta misma pasa a segundo término cuando se trata de la soberanía en el Mediterráneo, así, en la guerra contra Mehemed Alí, de Egipto. Muchas veces ha salvado Inglaterra la paz de Europa en la última hora, generalmente contra la inquieta política francesa, con la que al mismo tiempo tenía muchas vinculaciones laterales.

La industrialización de Francia no se realizó en un progreso continuado, sino a empellones y el dispositivo vital del pueblo ha sido mucho menos cambiado por ella que en Inglaterra y más tarde en

Alemania. Pero su imperio ultramarino—el segundo, pues el viejo imperio colonial francés se vino abajo irremediablemente en la época de Napoleón—lo construyó Francia más en la debilidad que en la época de su prestigio europeo, más como posesiones dispersas que como imperio, más bien contra la opinión pública que con el apoyo de ésta; es obra de un puñado de empresarios animosos y de militares. En primera línea, el imperialismo francés permaneció, fiel al estilo clásico, organizado en Europa; allí formó los métodos de una política de alianzas con muchos estados, de la amenaza por la espalda, del cerco, que llegan a la época de las guerras mundiales, y que para ello se sirve de los pequeños pueblos, especialmente los eslavos, todavía más que Inglaterra, por lo demás también con mejor derecho, pues el nacionalismo fundado en la lengua y el plebiscito de estilo revolucionario es, sin duda, una idea francesa.

Por de pronto, y durante decenios, el tema de la política francesa fué hacer saltar el sistema europeo de 1815. Con este objetivo, tomó Francia su decisión de futuro; en él conformó la antítesis de Gironda y jacobinismo, de revolución y burguesía, con que había entrado en el siglo xix, como nueva existencia política. El papel de intranquilidad europea que con ello tomó, le iba muy bien. Pues si Europa tenía que ser construída, conforme al sentir de la Santa Alianza, con potencias legítimas, Francia, por cierto, no lo era; su régimen se basaba en la popularidad si era monarquía burguesa, en la revolución (y de modo extraño a la vez en la propiedad de la gran burguesía) si era bonapartista. Luis Felipe intentó abrir el paso a la actividad con golpes de teatro y con empresas africanas; Napoleón III lo logró de la manera más radical revolucionando la misma política europea. Los dos decenios centrales del siglo xix son realmente una época revolucionaria de la política europea, y por ello, un buen tiempo para nuevas creaciones políticas y para decisiones que surgieran hacia el futuro y por ello, además, una época de grandes individualidades, que no son definidos por la fuerza y las ideas que representan, sino que fuerzan los acontecimientos con la paradoja de sus personas. Napoleón III mismo, aunque es una medianía, pertenece, por su estructura, a ese tipo, y lo representan puramente Bismarck y Cavour, Gladstone y, en el Nuevo Mundo, Lincoln. La guerra de Crimea señala la irrupción abierta de esta política europea revolucionaria, que procede de la Francia napoleónica, lo mismo que sus batallas de material señalan el comienzo del nuevo estilo de guerra. La herencia de Metternich sucumbe en ella. Las potencias se agrupan de nuevo según la oposición ruso-turca, y la grieta atraviesa la misma Santa Alianza. Sin duda, la Paz de París no sólo fué una prueba del resurgimiento de Francia, sino, ante los ojos del mundo un triunfo de Napoleón; hizo, según parecía, de la Francia limitada y rebajada, de un golpe, la primera potencia del continente. Pero, a la larga, la ventaja no estuvo del lado de Francia, sino también de Inglaterra, y las condiciones que le fueron puestas a Rusia no encadenaron al gigante por largo tiempo. Todas las empresas políticas de Napoleón son, desde entonces, deslices o éxitos en apariencia. Se descubrió que la segunda revolución y el segundo imperio habían podido aflojar el sistema que la reacción contra la primera revolución había impuesto a Europa, e incluso, destruirlo, pero que no era capaz de dar forma a Europa. Incluso, la parte negativa de sus efectos sólo la pudieron hacer en el fondo porque existían potencias ascendentes que habían sido burladas en el sistema de 1815, que, por consiguiente, tenían que desear una nueva situación crítica y ayudaban a lograrla.

Que la unificación política de Italia y la de Alemania están estrechamente relacionadas, siempre se ha percibido. Ambas acaecen en un complicado sistema de tensiones respecto de la Francia napoleónica. Muy pronto, después de las victorias de Magenta y Solferino, se demuestra que Napoleón, con su ayuda armada, ha pensado en la expulsión de Austria de la alta Italia, pero en modo alguno en la unidad de la península. La conciencia de que Italia tenía que labrarse ella misma su destino, incluso contra Francia, obtiene desde Villafranca un sentido nuevo y más grave. También Bismarck buscó y obtuvo el respaldo francés. Librarse de él es, a partir del día de Königgrätz, la preocupación que lo lleva al borde de la desesperación; el imperio alemán sólo pudo lograrse finalmente en Versalles.

Pues incluso respecto de los movimientos nacionales de sus pro-

pios pueblos, ambos hechos políticos están en una relación de tensión muy complicada. Aquellos son para estos casi sólo materia prima, a lo sumo ola que sostiene. La decisión política que cumplió las esperanzas nacionales o las desilusionó, pero, en todo caso, abrió el futuro concreto de la nación, está en ambos casos muy solitaria. Los movimientos nacionales, en especial cuando son revolucionarios, suelen ser ciegos diplomáticamente. Pero las creaciones políticas, justamente cuando cambian revolucionariamente el sistema de los poderes existentes, deben ser arrancados a éste con terquedad, deben volver adaptarse a él artificiosamente y con paciencia, en él deben consolidarse.

El nacionalismo italiano del siglo xix es, por su contenido de pensamiento y por su temperamento, especialmente agitador; Mazzini es el maestro de todos los conspiradores contra un dominio extranjero, el más creyente de todos los creyentes que apelan de los diplomáticos al pueblo. Este nacionalismo italiano va a través de todas las capas sociales, desde la choza hasta la poesía y la ciencia: Herder y Saint-Simon, jacobinismo y romanticismo, están enlazados en él. Pero, en modo alguno, es sólo burgués, sino que abarca también a la masa proletaria: el ethos social se mezcla con el fermento nacional como aguijón. Nunca va a dar en sueños y en consideraciones retrospectivas como a veces en Alemania; la unidad de toda Italia, la tercera Roma, en su claro objetivo. Finalmente, no se queda en la teoría, sino que se viste la camisa del guerrillero. Votaciones populares y propaganda de la acción no pueden separarse al pensar en el año decisivo de 1860; las cuadrillas garibaldinas liberan Sicilia y conquistan Nápoles.

Cavour, el diplomático y aristócrata, utilizó este movimiento popular ascendente, que era por naturaleza tan extraño a él como él lo era al movimiento, y no sólo lo utilizó, sino que contó con él como una poderosa realidad, y trabajó políticamente con él. Pero el arte política, firme en la garra con que aprovechaba el momento, y que sabía audazmente intervenir y ceder, lo puso él, y él sólo. Por encima de todas las diferencias abarcables es un paralelo de Bismarck que en ambos casos decisiones nacionales que aparentemente esta-

ban aseguradas en la determinación del pueblo hasta la desesperación, fueran llevadas a cabo, casi hasta el borde del suicidio, por hombres individuales, y hubieron de ser llevadas a cabo: de otro modo, jamás se hubieran convertido en historia.

Pero en Alemania, todo había sido aplazado después de 1815: la solución del problema nacional, el ascenso de la sociedad industrial, e incluso la hora de la revolución burguesa. De la guerra de liberación no surgió ni un imperio ni siquiera una clara finalidad política, ni aun un activo sentimiento estatal que hubiera podido enlazarse muy bien con la reforma de la gran época. Sino que Alemania se convirtió en el país de la reacción, de los metternichistas, de lo prusiano y los estados minúsculos. Y se convirtió en el país de aquellos falsos frentes de que hemos hablado antes. Quien era liberal buscaba la unidad en una forma para la que en toda la zona de Alemania no había ningún camino sino otros tantos obstáculos. Quien estaba contra la revolución estaba por las dinastías, y, por consiguiente, contra la unidad. Alemania fué concebida unida por primera vez desde un punto de vista puramente económico y de técnica del tráfico, como terreno aduanero unitario y como red ferroviaria. Pero estos planes, aunque venían del noroeste liberal o de Austria, encontraron sus límites en las realidades de Alemania. Realidad era el carácter triple de la potencia de Austria, del estado de Prusia, y de la Alemania de los estados centrales: sobre ello no se podía levantar una construcción razonable. El dualismo austro-prusiano lo dominaba todo.

Bismarck es un escéptico del movimiento nacional, al menos por lo que se refería a Alemania. Hablaba con burla y hasta con desprecio de él, y asociadas con la palabra "nacional", sea "prensa", "tribuna", "decisión parlamentaria", "manifestaciones populares", "opinión pública", resultan sendos insultos en su boca. Con ello significa no sólo el liberalismo enlazado con el movimiento nacional, sino, que desde temprano, descubre que tal movimiento, según estaba planteado e iba marchando en Alemania, llevaba al error y a la utopía. No se puede designar el propio camino mejor que él lo hizo, cuando habla del atractivo "que lleva en sí una política deci-

dida y valiente, cuando tiene éxito y después se mueve dentro de límites razonables y honrados". Tampoco la imagen del antiguo imperio, que era tan poderosa en el espíritu del barón von Stein, tiene influencia alguna en el suyo, porque aquella no tiene ya ninguna realidad. Elige—y ello es en él una auténtica elección, pues, por su naturaleza, es mucho más un señor campesino bajo-alemán que un prusiano—elige a Prusia como el más firme punto de su construcción, porque es el único estado que tiene núcleo (o por decirlo con él: el único "egoísmo estatal") de gran estilo que hay en todo el espacio de Alemania. Como Alemania no se ha concentrado, cual Francia e Inglaterra, alrededor de un país núcleo para formar un todo nacional, debe ser construída con elementos antagónicos, en resistencia contra las fuerzas nacionales ya formadas de todo el continente. Pero con esto, el problema es transpuesto del terreno del desarrollo orgánico a la esfera de la acción política.

Tres guerras bien planteadas, siempre sólo con un contrario, si bien se rozaban los intereses de muchos, tres acuerdos de paz precisamente todavía a tiempo, es decir, antes de la intervención de los demás, que a posteriori resultan como los términos de un silogismo político, y que, por consiguiente, estaban pensados como tales; ésta es la imagen convertida en tradicional de Bismarck como "forjador del imperio". Es ya bastante de doble fondo; y con todo es todavía demasiado simple. En primer lugar, porque sabemos hoy que Bismarck, todavía en 1864, en Schönbrunn, intentó seriamente una solución con Austria; hay que imaginar, por consiguiente, dos planes tan sobrepuestos que el uno no estorbó al otro, y la decisión quedó abierta hasta el final. En segundo lugar, porque Bismarck, por firmemente que estuviera adherido al valor Prusia, según sus propias palabras, luchó más difíciles batallas contra el particularismo prusiano que contra los demás estados y dinastías, y porque él, escéptico frente al sentimiento nacional, declaró todo particularismo, incluso el prusiano, en último término rebelión contra la comunidad alemana. En tercer lugar, porque él, el despreciador de las masas y de la revolución, acepta decididamente el medio revolucionario del derecho general de elección desde el primer momento.

Si Bismarck pleitea con el liberalismo, no lo hace como junker; si funda el imperio sobre las dinastías, no lo hace como legitimista. Su único principio fundamental es que no es lícito usar como sillares en la construcción otra cosa que realidades. Pero también la masa es una realidad; también lo es el liberalismo de la burguesía. Donde los poderes están confundidos y los frentes son tan oblicuos como en Alemania, se puede hallar sólo atravesada a todas las soluciones existentes, la solución que no sea ni oblicua, ni confusa. Por eso es el imperio bismarckiano una obra plenamente personal, más un golpe de garra que una construcción, por no hablar de algo que ha crecido naturalmente. Es una decisión tomada en la hora duodécima en medio de potencias todas ya consolidadas, la típica decisión hacia el futuro en el estilo del siglo xix. Lo que es el siglo xix en pocos documentos se puede estudiar tan bien como en la Constitución de 1871.

Al realismo de Bismarck corresponde la opinión de que la política de poder de un gran estado requiere "carriles firmes y profundos", además la opinión de que estos carriles estaban en gran parte "prescritos obligatoriamente", pero que en definitiva se pueden establecer en libre elección por el hombre de estado entre las posibilidades existentes, "haciendo abstracción de todas las pasiones del ánimo" (véase, sobre ello, el capítulo sobre la Triple Alianza en Pensamientos y recuerdos). El imperio bismarckiano se convierte, desde la primera hora de su existencia, en garantizador de la paz europea. Toma, por consiguiente, la función de un auténtico centro; actúa aunque haya elegido con conciencia la solución de la pequeña Alemania, como potencia de orden europea. Lo que antes había hecho Inglaterra desde fuera en su propio interés, y lo siguió haciendo, lo hizo desde este momento Bismarck desde dentro, naturalmente que también en propio interés, estabilizar el equilibrio continental. Este giro, concebido en el primer momento, de una política revolucionaria a conservadora, es ciertamente, lo mejor en su obra; a ella pertenece la alianza de los tres emperadores, la atención cuidadosa a la situación interna de Francia, el honroso papel de truchimán en el Congreso de Berlín, la Dúplice y la Triple Alianza, el acuerdo sobre Rumanía, el aseguramiento de la espalda con Rusia, la inteligencia colonial con Francia. Muchas cosas recuerdan a Metternich, pero el conjunto está pensado aún más en grande y provisto de una fuerte dosis de pensamiento moderno de masas.

En este punto, se convierte la preocupación en fecunda, la nerviosidad, en conciencia de responsabilidad, el cauchemar des coalitions, en conciencia objetiva. Muchas veces, parece que las cosas de Europa empujan hacia la gran guerra, y por dos veces estuvieron muy cerca de ella. Pero la distensión se impone, y una espada mantiene a la otra en la vaina. La serie de las grandes conferencias y congresos de Viena a Berlín, pasando por París y Londres, tiene un tema continuo: Europa quiere seguir siendo, a través de todas las tensiones internas, y frente a los territorios exteriores, unidad; quiere, a pesar de todos los cambios en los pesos parciales, su propio equilibrio. La decisión de futuro que ha sido tomada en todos los lugares incluye esencialmente en sí todas estas coberturas de espalda, sistemas de alianzas, seguridades y contraseguridades. Realmente, a partir de 1871, la paz se mantiene durante cuatro decenios en el sentido de que las guerras son localizadas en lo posible, y las zonas de fricción son alejadas; la parte final de estos cuatro decenios es. ciertamente, ya marcha latente hacia la guerra mundial. Pero tampoco hasta entonces el sistema de la paz europea existía objetivamente, sino que estaba impuesto y mantenido por la voluntad y era más una imposición que un edificio, una hazaña personal de ojos, cerebros, nervios y conciencias individuales, y, naturalmente, no sólo los de Bismarck, aunque también los suyos. Por eso, es el 18 de marzo de 1890 una fecha en la historia universal.

EL OCCIDENTE SE ENCUENTRA A SI MISMO

El sistema de los estados europeos del siglo XIX se balancea por esto de manera increíblemente sensible y complicada, porque de toda potencia europea dependen posesiones extraeuropeas, pero también intereses extraeuropeos. Estas colonias, bases, esferas de intereses, son

extraordinariamente diversas por sus dimensiones, antigüedad y valor. Algunas pertenecen a la época de los grandes descubrimientos, si bien de aquella primera ocupación poco es lo que ha quedado en poder del primer ocupante, otras son conquistas recentísimas. Algunas son grandes imperios coloniales con evidentes tendencias a redondearse, otras son trozos restantes con los que tienen que conformarse los que han llegado tarde. La industria ansiosa de materias primas y mercados tiene además de las posesiones formales otras formas de soberanía; puertas abiertas, derechos de compra y de depósito, participaciones de capital, pénétrations pacifiques. Todos estos países nuevos pesan sobre sus metrópolis, desde luego, con grandes y variables oscilaciones en la aguja de la balanza. Esto hace todo cálculo extraordinariamente difícil; el sistema de la diplomacia clásica tuvo, por el contrario, que ocuparse con dimensiones "racionales" casi en el sentido matemático de la palabra. Por otro lado, esta expansión de Europa por toda la tierra, por raro que parezca, es la que hizo por primera vez posible un equilibrio europeo. Pues permitió que conflictos que en su foco hubieran sido inconciliables se aplazaran según la conveniencia, y se pudo disponer de objetos de compensación en zonas que no tenían nada que ver en tales conflictos. Alianzas que parecían muy difíciles a partir de los intereses y las tradiciones europeas se hacen posibles por compensaciones coloniales; tensiones que surgían en la angostura de Europa eran al menos atenuadas en la anchura del mundo. Lo contrario, que diferencias coloniales fueran resueltas a costa de terceras potencias europeas, ocurrió naturalmente además.

En todo caso, el siglo XIX compite en primer lugar con el XVI en la historia de la expansión europea, y en ambos casos la voluntad imperialista va de la mano con la ciencia descubridora. Japón, el país cerrado económica y políticamente, fué abierto pronto a la ciencia europea. El gran espacio ruso es tanteado hacia el Este y hacia el Norte. Borneo y Java son cruzados. En el interior de América del Sur y de Australia, penetran ingleses y alemanes. Livingstone inaugura la serie de los grandes investigadores de Africa. Las manchas blancas en el mapa mundial se van fundiendo. Esto lo realiza Europa mientras parece tranquila y bonachona, reaccionariamente limita-

da, epigonalmente vuelta atrás, y hasta románticamente agotada. En los mismos decenios comienzan (o llegan a su cumbre ya) las grandes expansiones, en parte como conquistas guerreras, en parte como movimientos migratorios; las de Francia en Africa, las de Rusia en Siberia, las norteamericanas hacia el Oeste, las británicas en el imperio recién dominado. La nueva técnica del barco de vapor, del ferrocarril, del telégrafo, influye ya en ellas y es impulsada por tareas de universales dimensiones.

No sólo en cuanto a la técnica, sino también en cuanto a su sentido, hay entre la expansión europea hacia el 1500 y la de la época victoriana, un verdadero cambio de destino en el Occidente, es decir, toda la historia de la razón ha pasado de su altura meridiana hasta su fin, y tanto los descubrimientos geográficos como las conquistas coloniales de nuevo estilo, son materia de materia, espíritu de espíritu del siglo xix. La finalidad de atraer toda la tierra a la cristiandad se ha desvanecido hace tiempo. El nuevo evangelio de la misión universal de la civilización de Occidente y de la "carga del hombre blanco" se formula por primera vez a mediados del siglo xix en la figura de Inglaterra, pero después, con disfraz religioso, se convierte en poderoso impulso de la voluntad imperial. Pero todavía más profundamente actúa otro impulso y otra necesidad. Cecil Rhodes la formula en la frase: "El espacio es todo". Los primeros descubrimientos eligieron de la tierra audazmente navegada las piezas más valiosas. Ahora son recorridas íntegramente las partes del mundo, y sistemáticamente ocupadas. Naturalmente que él no se refiere sólo al espacio como tal, sino al oro y los diamantes, las materias primas y las fuerzas de trabajo que guardan. Pero siempre actúa también la ley del espacio. Eslabones intermedios se adquieren por ataque directo o por toda clase de rodeos. Enlaces marítimos son establecidos mediante bases para la flota. El imperio británico es el caso máximo (y sigue siendo el único realmente grande) de un imperio universal en mano europea, que aun con todo lo casual de sus partes es un espacio total con vías interiores, y en sus partes principales incluso una entidad política con sentido unitario y una historia propia.

No hay en toda la historia universal, en su dimensión y duración,

una expansión más fuerte que la de Europa en el siglo xix (restos de épocas anteriores que se conservan hay que añadirlos a esta cuenta). Su sujeto son los estados europeos, cada uno por sí y por propia iniciativa, pero, sin embargo, en mutua colaboración y antítesis; este pluralismo ha de ser siempre incluído en el concepto de Occidente, y así es el Occidente sujeto de aquellas. Los colores europeos se extienden por toda Africa, Asia del Sur, Australia, el mundo insular de la India y del Pacífico, mientras que el doble continente americano, al Sur del paralelo 49, se emancipa hasta los últimos restos. El Occidente se encuentra en todo el mundo a sí mismo. Todas las fronteras europeas se repiten bajo cielos extraños, y se establecen incluso fronteras que en Europa no existen: anglo-italiana, francoportuguesa, anglo-holandesa, anglo-alemana. Las complicaciones de los intereses europeos, sus conflictos, pero también sus fricciones, aumentan continuamente. La expansión europea no es inmediatamente universal, incluso tomando en cuenta todas las esferas de influencia indirecta y las relaciones de soberanía encubiertas. Grandes espacios—con Africa los mayores entre todos—mantienen o despliegan entonces por primera vez su ley propia, a la que corresponde una expansión interior propia y la formación de unidades políticas de dimensión universal.

Sin embargo, la historia del imperialismo moderno es en un sentido bien definido un tema europeo. El Occidente actúa en él como sujeto de un movimiento sin respiro, que abarca toda la tierra y atrae a sí todas las energías. En sus depósitos carboníferos y sus concentraciones humanas, fué inventada la gran industria que ataca las materias primas y los productos del mercado mundial. Londres es el centro principal de este proceso planetario, hasta que es superado por la ascensión de Nueva York, y en las otras capitales y grandes ciudades industriales del Occidente tiene sus centros secundarios. El maquinismo se demuestra que es medio de dominación de categoría universal, no de otra manera que en los milenios anteriores el arma de hierro, el caballo, el barco para navegar por el mar. Actúa victoriosamente dondequiera que aparece. Descubre la lejanía y la sujeta a aquél que la alcanza primero. Rebaja a todos los países y pueblos

que no lo poseen, sin ningún respeto a su antigüedad y riqueza, a

la categoría de Hinterland.

Pero aquel medio de soberanía puede también ser imitado y aceptado, e incluso superado, ciertamente que no por todos, pero sí por aquellos que reúnen los elementos necesarios y toman la decisión de ello. La proposición "el Occidente se encuentra a sí mismo", como hasta aquí la hemos pensado y aplicado, era relativamente inofensiva; significaba sólo la expansión de Europa y de sus conflictos hacia espacios lejanos. Pero adquiere ahora una segunda significación, fatal para Europa. El imperialismo de la potencias europeas en el siglo XIX, se basaba en un monopolio industrial, esto es, en la unicidad de la exigencia europea de carbón, de los obreros blancos y del espíritu técnico, que había surgido en el alma occidental bajo las más raras envolturas de piedad y audacia, razón y moral. ¿Cómo entonces, si no es este espíritu con todas sus raíces y presupuestos, pero sí sus instrumentos elaborados, podían ser conquistados por otros y trasladados ciertamente a más ricas existencias de recursos materiales, a más numerosas poblaciones, a mercados más amplios? Carbón hay en muchos lugares de la tierra. Las máquinas inventadas por Europa se habían entre tanto convertido en tan buenas, que la mayoría de ellas podían ser utilizadas por hombres que nunca habían fundado instituciones para inventarlas.

Este proceso del alejamiento de la industria de Europa se evidenció desde el final de siglo, y la primera guerra mundial lo ha favorecido marcadamente. Distritos industriales de gran potencia surgieron en el Japón, en China, en América del Sur, en Sudáfrica, en Java. Todos trabajaban con la insuperable ventaja de los salarios bajos. Los Estados Unidos de Norteamérica y Rusia ocupan una página especial; de ellos hablaremos en seguida. No es que los países originarios de la industria europea se hubieran quedado atrás o hubieran decaído; estaban en el grupo puntero y mantenían el ritmo. Pero la nueva situación estaba ahí: el Occidente productor, exportador, imperialista, se encontraba a sí mismo por todas partes, o más bien, encontraba por todas partes a los demás, pero estos se habían puesto en posesión de los medios de soberanía de la época industrial, y en

esa medida el Occidente se encontraba a sí mismo. Los procedimientos altamente tecnificados, que desde hacía cien años reclamaban manos blancas, eran ejercidos por manos amarillas, morenas, negras. El monopolio europeo estaba roto.

Con esto, la fórmula de "el Occidente se encuentra a sí mismo", se convierte en extraordinariamente complicada. El Occidente encontró otros tantos mundos entonces, pero, como él mismo había dado el ejemplo, se encontró en ellos inevitablemente. Estos otros mundos estaban todos inoculados con su siglo xix. Sus mercancías, sus armas, sus medicinas, se encontraban por todas partes, e incluso su espíritu, en la medida que éste estaba objetivado; naturalmente que no su espíritu, en la medida en que por muchos rodeos de la fe y la razón, después de muchas obras y aventuras, que todas habían dejado su huella, había, finalmente, puesto en marcha el progreso de la técnica. Se manifestó entonces que este "progreso de la técnica", como movimiento inmanente de los pensamientos y de las cosas, realmente existe. Pues se demostró que otros no sólo están en condiciones de utilizar la técnica, sino incluso de seguir desarrollándola con el pensamiento y continuarla, sin haber hasta el momento tomado parte en sus pasos anteriores, ni menos en sus orígenes. Ello sería inimaginable en todas las demás cosas; la melodía más sencilla no se puede seguir cantando si no le surge a uno desde el mismo tono del fondo del alma.

Hay un dibujo de Daumier en el que la imagen en el espejo, a la vez, se convierte en activa: salta hacia el hombre que se refleja, avanza hacia él, se le echa encima. Al mismo tiempo, sigue siendo plana, sin fondo ni profundidad, una verdadera imagen en el espejo, pero que parece tener resortes y realidad propia. El encuentro se invierte y se convierte en doble: el hombre encuentra su imagen en el espejo, pero la imagen en el espejo encuentra también al hombre. Sin duda es una situación algo incómoda; pero se debería poner en claro que la situación de Occidente, desde el fin del siglo, apenas podría compararse con situaciones que sean seguras.

Desde el punto de vista de la historia universal, la emigración de la industria de Europa fué advertida pronto; pero ¿qué significado tiene advertir, cuanto el retroceso no es posible? Sin embargo, el proceso mismo, con lo que hasta aquí hemos dicho, está explicado de manera muy incompleta, o sea, muy abstracta. Procesos en la historia universal acaecen no sólo en general: como tendencias, desarrollos, progresos, sino que se concentran siempre en sujetos y decisiones determinadas y concretas. También el tema de "el Occidente se encuentra a sí mismo" dice más que la natural tendencia de la industria en la dirección de las materias primas valiosas y de la fuerza de trabajo barata. Dice que en el siglo xix, en aquellos espacios que dejó libres la expansión europea o que de ella se liberaron de nuevo, surgen nuevas potencias mundiales y que la revolución industrial que surgió en Europa desarrolló plenamente su poder por primera vez en tales espacios. Allí ya no es "revolución", como era en Europa, es decir, subversión de un estado antiguo desde su interior. Allí ya no es el destino que irrumpe, sino libre elección, posibilidad tentadora, comienzo o recomienzo. Y sólo así se demuestra, cómo la fórmula mágica que puede transformar continentes enteros casi de de la noche a la mañana en modernas potencias mundiales, puede despertarlos a la historia universal.

En todas las potencias mundiales que aparecen en primer plano desde la segunda mitad del siglo xix-en la Unión norteamericana, en Japón, en Rusia—está invertido un trozo de Europa, extendido sobre el macizo de partes enteras del mundo, instalado sobre los resortes de razas y vitalidades extrañas, sumido en un alma cuyas tensiones e impulsos son imprevisibles. Pero también con ello las posibilidades que están ocultas en las invenciones modernas se tornan imprevisibles. Formas del alto capitalismo, formas de socialismo se desarrollan, ante las cuales todo lo europeo resulta de artesanía. Partes del mundo enteras son electrificadas, pueblos de muchos millones son organizados como fuerzas productivas industriales. Ahora, por primera vez, el movimiento industrial se torna verdaderamente universal. Convertirse en universal era desde el comienzo su tendencia y la fe en que lo era pertenecía a su ideología. Pero se hace universal mientras se aleja del Occidente, y eso no estaba previsto en aquella ideología. El germen virulento fué criado en Europa, infectó a

todo el planeta, pero con ello despertó los espacios y potencias extrañas. Lo que en Daumier era un apunte genial e insensato, aquí se convierte en realidad en la historia universal. Un progreso que da la vuelta y se vuelve con su punta contra aquel que lo inició es desesperadamente semejante a una imagen en el espejo que se levanta contra su original.

Sin embargo, ante la potencia de esta realidad de la historia universal, falla tanto la comparación de la imagen en el espejo como la fórmula del encuentro del Occidente consigo mismo. Ambas valen sólo en cuanto se mira al aparato externo, a la técnica, competencia en los mercados mundiales y efectos de las armas. Pero en realidad acaece mucho más: no sólo un retroceso, sino una irrupción; no sólo un reflejo con incómodo carácter de realidad, sino una realmente nueva configuración de la tierra política, una carga de espacios lejanos con energías de historia universal.

Esto lo ha causado el siglo xix. Este siglo es mucho más poderoso de lo que nosotros mismos, a la distancia de una generación cargada de sucesos, podemos calcular. Quien lo considera puramente dentro de Europa nunca le hará plena justicia. La tremenda fecundidad que desarrolló en el estrecho espacio del Occidente es a la vez sólo el eco de su temática en la historia universal. No sólo ha soltado a los pueblos occidentales de sus saludables vinculaciones, y no sólo los ha conducido, según percibieron todos los espíritus conservadores, hacia peligrosas fronteras y más allá de éstas, sino que también ha dado un toque de alarma al continente americano y al asiático hacia un futuro que comenzó con él. Europa ha actuado sólo de un modo descendente. La fórmula de que el Occidente se encuentra a sí mismo, justa para el comienzo, hace tiempo que se convirtió en una perspectiva cercana inadmisible. El siglo xix es un proceso planetario: por primera vez en la historia de la humanidad ha ocurrido tal cosa.

Con esto el destino del Occidente está completamente cambiado desde fuera. Europa está ahora otra vez estrechada, apretada, es de nuevo "pequeña". ¿Corresponden las cantidades y dimensiones que tiene que aplicar en absoluto a los órdenes de dimensiones en que piensa la producción, el tráfico, la política del siglo xx? El futuro parece

que pertenece univocamente a las grandes potencias que han surgido nuevas. Además, el Occidente es una página bien escrita: se cree saber aproximadamente de quién hay que guardarse. Pero allí hay evoluciones que han empezado por primera vez, fuerzas latentes que son imprevisibles. Las nuevas potencias mundiales no son ni de hoy ni de ayer, su historia se remonta a tres siglos, a un milenio, a dos milenios y medio. Pero no sólo la figura con que hoy existen, sino también el estado del mundo que han creado es presente que ha surgido en una noche y futuro que entra violentamente forzándolo todo.

Hay en la historia universal de Europa muchas situaciones dialécticas y muchos cambios. Ninguno es tan profundo, ninguno es tan fatal para Europa como el del siglo xix. Pues entonces concibió el Occidente pensamientos que no pueden ser pensados en él por completo hasta el fin, imaginó medios de poder que primero le sirvieron a él, pero que, además, esencialmente son bienes mostrencos. Y al mismo tiempo surgen en la anchura de las partes del mundo no europeas las grandes potencias que apresan los pensamientos universales de la técnica europea; ya en el proceso de su ascensión influyó tal pensamiento de modo decisivo. Este giro dialéctico se inicia en el siglo xix, y en el xx se realiza del todo. En él la historia universal de Europa se convierte en historia universal de toda la tierra.

LAS NUEVAS POTENCIAS MUNDIALES

Cuando en los primeros decenios del siglo xvII se establecieron plantadores y colonos ingleses en la costa oriental del Nuevo Continente, en la faja entre Nueva Francia y Nueva España, comenzó con todo silencio una historia heroica, que en el plazo de ocho generaciones pasó de pequeña comunidad a potencia mundial. Todo en ella fué nuevo, comenzando por la forma del heroísmo: heroísmo hacia adelante, heroísmo del éxito, sin cargas ni trágicos fondos, sin palacios ni basaltos en ruinas. El impulso lo formaron otras tantas cualidades in-

glesas importadas: espíritu de comercio y de empresa, tenacidad, sano individualismo, amor a la libertad, sentido comunal en alianza concreta; como el más profundo de todos los estímulos se acreditó el acerado puritanismo que con el Mayflower había llegado a Nueva Inglaterra. El sujeto de aquella heroica historia es, por de pronto, un grupo heterogéneo de colonias, de las que cada una tiene su propia historia fundacional y su propio carácter, después una nueva nación que se forma con decisión política, después un continente entero. ¿O es el continente desde el comienzo su sujeto? No se navega sin castigo, ni se navega sin premio, más allá de la última Thule, hacia el Oeste, más allá de todas las condiciones de la vieja tierra, con la disciplina de la religión más incondicionada en el corazón, hacia el mundo de los indios. No sólo la lejanía que se abría y el país salvaje que pertenece a los primeros exploradores, sino cada trago de agua y cada bocanada de aire transforman el alma; esto lo sintieron los poetas americanos desde que comenzaron a reflexionar sobre el espacio que conquistó su nación y del que se posesionó.

La cuestión es, por consiguiente, casi ociosa sobre si los reyes y parlamentos de Inglaterra cometieron faltas evitables en el trato con las trece colonias. La separación de la metrópoli se preparaba desde hacía mucho. El más fuerte motivo en contra era la lucha contra los franceses, que se presentaba inevitable, porque éstos cerraban a las jóvenes colonias el camino hacia el interior; sólo Inglaterra podía dirigir esta guerra, y ella se decidió delante de Quebec, en 1759. Por lo demás, en Inglaterra no faltaban cálculos de la habilidad y la prudencia política respecto a los estados hijos, como tampoco faltaba lealtad en las colonias; todavía en 1774 el Congreso de Filadelfia decidió un mensaje que era amenazador, es verdad, pero que no cortaba los puentes. Tanto más claramente se va configurando entre la confusión de las luchas por las aduanas y tributos el espíritu de la separación: decisión de independencia y de futuro propio, que se expone con plena conciencia de su alcance y se formula en uno de los más orgullosos documentos que se han cambiado entre estados. "Nosotros, los representantes reunidos en el Congreso de los Estados Unidos de América, proclamamos solemnemente, en nombre y con plenos poderes del buen pueblo

de estas colonias, que estas colonias unidas son estados libres e independientes, y deben serlo de derecho... Para el mantenimiento de esta declaración, en firme confianza de la protección de la Divina Providencia, nos comprometemos mutuamente con nuestra vida, nuestra hacienda y nuestro sagrado honor."

Los que toman esta decisión no son ni un estado ni una nación, pero al hacerlo se convierten en ambas cosas. El movimiento de independencia es, por de pronto, impulsado en cada una de las colonias, pero de la manera más decidida en Massachusetts y Virginia. El peligro de que las trece colonias se separaran o, más bien, no llegaran a reunirse era grande; el nombre común de "americanos" adquiere sólo en la acción misma su contenido político. También estaba allí el otro peligro, el de que los conceptos de derecho natural, con los que se había declarado su libertad, en especial la idea del pueblo soberano, llevaran por el camino de la democracia igualitaria y de la revolución de masas, como diez años más tarde en Francia. Por lo que hace a este segundo peligro, fué una gran felicidad del joven estado que la materia de la masa, que por casi todas partes en Europa fué inflamada por la idea revolucionaria, allí no existiera, o en todo caso, no fuera inflamable. El puritanismo acorazaba al individuo tan por completo, que no podía verterse en la masa. La lucha de descubierta en tierras nuevas, la viva experiencia de autoadministración y la jefatura en pequeños círculos, ordenaba a los hombres de una manera concreta y no soportaba una existencia amorfa. Estos colonos ciertamente que no son, por de pronto, un pueblo (porque cada uno, individualmente, se ha desmembrado de su lugar de origen), ni tampoco son ya una nación política, pero sí que son un material para ésta. Igualdad, libertad, democracia, contrato social, todas estas palabras adquieren aquí un sentido nuclear, y no son sólo tomadas en serio, sino que son objetivamente serias, a igual distancia de la teoría y del asfalto.

Sin embargo, es una poderosa hazaña de los hombres que hicieron la constitución, que creara con prescindencia de todas las consecuencias radicales que se hubieran podido sacar de la situación muy bien, un estado que desde el primer momento era apto no sólo para unir a su pueblo, sino para actuar en el mundo de la política. Esta constitución parece como la aplicación de una doctrina, y desde el lado de Europa pronto fué comprendida así. En realidad es un acontecimiento histórico concreto, e incluso un acto de creación y, en el más verdadero de los sentidos, la "constitución" de un pueblo. Un pueblo soberano se crea en ella, pero, a la vez, es transformado en voluntad política constituída; no el pueblo como cabeza múltiple o como volonté générale, sino la constitución en que aquél se constituye es el soberano. Con esto es a la vez el primero de aquellos dos peligros corregidos de una manera muy positiva. El "Pueblo de los Estados Unidos", que forma el sujeto y el fundamento de la constitución, se extiende por encima de los trece estados y a través de ellos, y desde el comienzo, a saber: en la ordenanza del Noroeste de 1797, se prevee que sigue siendo uno, aun cuando el número de los estados se aumente y el espacio ocupado se multiplique.

En todo caso, costó debates de sangrienta seriedad, hasta que la relación de la Unión con cada uno de los estados y la competencia de los cuatro órganos constitucionales se equilibraron: durante todo el tiempo que se trabajó en la obra constitucional amenazó fracasar. Además siguieron los propios conflictos amenazando y siendo inmanentes las mismas tensiones. Con el crecimiento de la Unión y la más marcada conformación del carácter de los estados sudistas en las zonas algodoneras se agudiza la gran oposición de Norte y Sur. Durante decenios amenazó la guerra civil por la cuestión de la esclavitud. Por primera vez en ella, en esta desagradable guerra moderna de masas, en la que el ejército de un millón de hombres, el ferrocarril estratégico, el acorazado, el submarino, el bloqueo por hambre, se aplicaron por primera vez, lucharon entre sí sangrientamente los estados de la Unión; por primera vez Lincoln, el hombre del pueblo del Oeste, ha rematado lo que el círculo de los aristócratas, alrededor de George Washington, había proyectado. Desde entonces ya no hay ningún derecho de secesión y nulificación; la primera crisis de la democracia americana, la crisis del particularismo, está liquidada; la nación con libre voluntad se ha convertido en una. Pero la prenda de su unidad y el contenido de su voluntad de futuro es la unidad del continente que se extiende y completa de mar a mar. La amplitud del espacio no influyó allí de

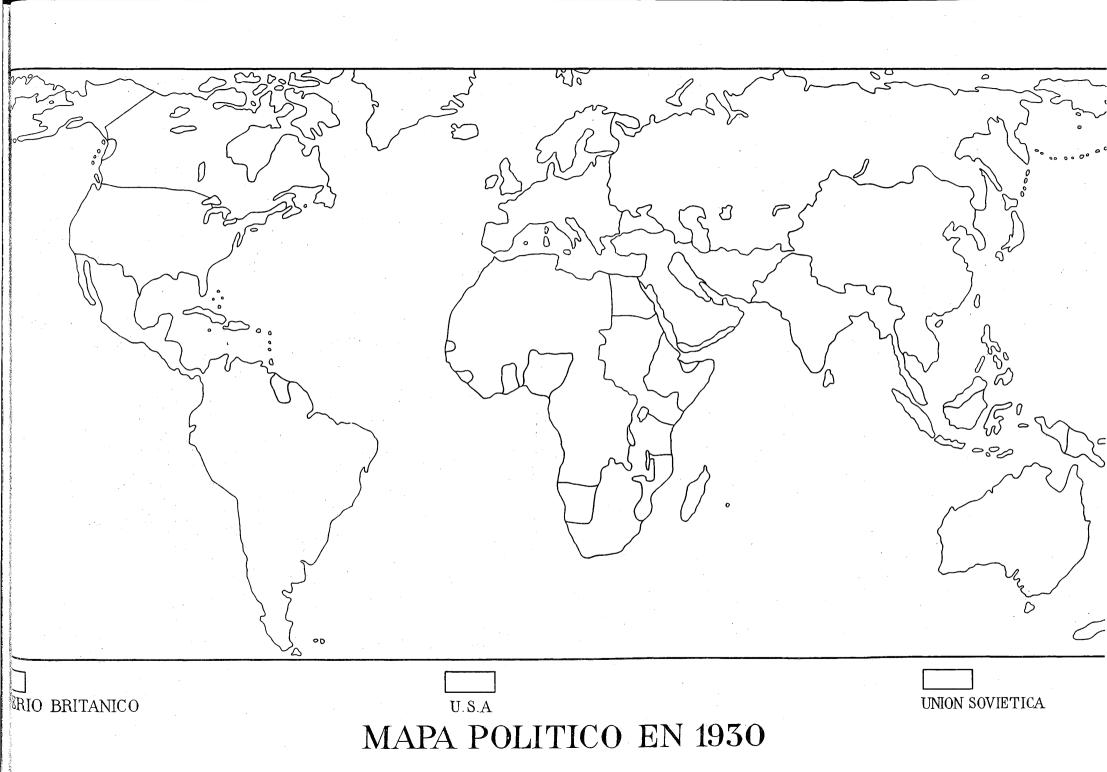
manera disolvente, sino precisamente constituyente, y con esto se engendró, aunque alejado de Europa y en una entidad histórica autónoma, una antítesis de Occidente con propia vitalidad, propio espíritu

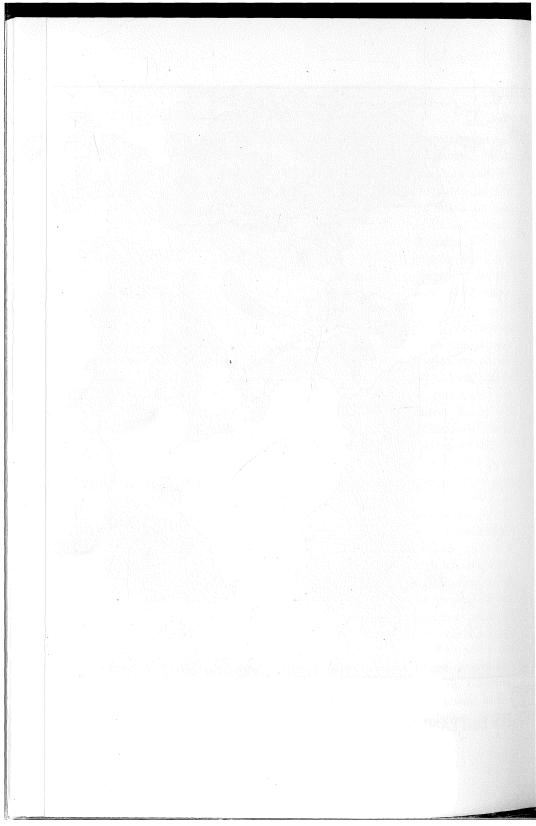
y propia conciencia.

Todas las evoluciones de la historia de América del Norte, desde la guerra de independencia a la de secesión, fueron aprovechadas por la política europea, o al menos ella jugó alrededor de ellas, especialmente por la defensiva de Inglaterra y por la interesada alianza de Francia. Ello se aplica incluso al comienzo de la gran marcha hacia el Oeste; la posibilidad de ésta fué creada por el tratado de compra con Napoleón, y después lograda por tratado con Inglaterra, renunciando a cambio al Canadá. También la doctrina de Monroe debe ser considerada bajo este aspecto. Está planteada en situaciones muy definidas contra potencias y pretensiones europeas muy definidas, y desde entonces siempre ha sido sostenida. No fué una doctrina, un programa, una voluntad o decisión consciente la que llevó a desviarse de Europa, sino que condujo a ello la expansión hacia el Oeste, que ya por esto mismo es el tema decisivo en la historia de Norteamérica en el siglo XIX.

"Nuestra Confederación", escribía Jefferson en el año 1786, "debe ser considerada el nido desde el que hay que poblar toda América." Esta consigna fué cumplida, primero, por exploradores que se lanzaron a las tierras salvajes; después, por colosales oleadas de hombres emigrantes; luego, por toda la nación. Ya en la apertura del medio Oeste apresuró el ritmo de la conquista el barco de vapor, y desde 1836 el ferrocarril. Las vías férreas son introducidas en la pradera y en la selva virgen; a los medios de comunicación siguen las colonizaciones; "hacia adelante", dicen los picos con sus golpes. La competencia de los estados del Norte y del Sur por la paridad en la Confederación aumenta el afán de expansión. Todavía antes de mediados de siglo se llega a la costa del Pacífico. Las resistencias-en el Sur, la española, la francesa o la inglesa; en el Oeste, la inglesa y la rusa—son rápidamente superadas. El conjunto produce el efecto de un proceso natural, pero no de fuerza popular desbordante, no de presión instintiva de hechos, al modo de las migraciones de pueblos, sino de individuos valerosos aislados, que más allá de las fronteras actuales buscan su oportunidad, y con ello se convierten en adelantados de la civilización, ponen tal proceso en marcha, que la política apresura con rápidas decisiones. La técnica moderna, que en los países europeos sólo hace más intensa y elaborada la vida preexistente, aquí actúa de una manera inaugural, excitadora, fundamentante; además de los medios de tráfico con máquinas, el invento de Morse, la telegrafía. Proceso natural, ciertamente, pero íntegramente americano; con su habilidad para los negocios, su energía empresaria, su fuerza de organización política, en menos de medio siglo fué llevado a través de 40.000 kilómetros hasta su objetivo establecido por el planeta mismo.

Los Estados Unidos se convierten al avanzar al Oeste, de vecinos de Europa, en continente propio entre dos mares y dos campos de tensión en la política mundial; de retoño del mundo anglosajón en ser histórico original. El concepto admitido de un "círculo cultural europeoamericano" no debe engañarnos sobre el hecho de que todos los elementos que aquí y allí son comunes, en ambas partes tienen un sentido muy distinto desde el principio, o han ido adquiriéndolo con el tiempo. Con realidades como pueblo, democracia, constitución, ya hemos podido comprobarlo; el proceso formativo de la nación política ocurrió allá de manera completamente distinta que en cualquier parte del antiguo continente. Y esto se aplica también a realidades como el aumento de población en el siglo xix, la industrialización, la atracción urbana, las formas superiores y tardías de la economía capitalista. La población de la Unión sube de 1790 a 1890 de cuatro a más de sesenta y dos millones, y después todavía se ha duplicado. Naturalmente que esto no es un crecimiento interno desencadenado al modo de los países industriales europeos, sino la inmigración de los que quieren subir, los que buscan fortuna, los perseguidos políticamente, los fracasados y los que comienzan de nuevo de toda Europa. El cuerpo industrial, que en los países europeos es una formación secundaria de la propia sustancia popular y sobre cimientos históricos, surge en Norteamérica, como todo lo demás, también como empresa abstracta sobre suelo libre, se podría decir que lo ha forzado más la fabulosa riqueza material del suelo que la presión de la población. Según





avanza el siglo van predominando entre los inmigrantes ya no los germanos y celtas, sino los polacos, rusos, eslavos balcánicos, italianos, españoles, griegos, asiáticos del Oriente próximo; Karl Schurz descubrió ya a mediados del siglo que el pueblo del Medio Oeste ya no tenía por metrópoli a la vieja Inglaterra, sino a todo el mundo. ¿Quién asimila estas masas? (pues son asimiladas). No la raza primitiva, sino la que se forma de nuevo en el gran crisol; no la honorable humanidad de la época colonial, sino el amplio espacio, cuyas ilimitadas posibilidades han atraído a la polícroma multitud; no la comunidad de trece estados, que ha declarado su independencia, sino la potencia mundial de cuarenta y ocho, que como gigantesco territorio económico, como sujeto de intereses políticos universales, y pronto también como defensa universal de su propio estilo de vida y hasta de una actitud propia del espíritu, se ha desviado de Europa con plena consciencia, y ante todo se ha desviado de hecho. Lo que allí queda de europeo se ha vuelto tan extraño, que sale al encuentro de Occidente como algo que se ha convertido marcadamente en otro.

La Unión, que se unificó en la guerra civil, se ha convertido en potencia mundial, y como tal actúa; la adquisición de Alaska, la lucha con Inglaterra por la zona del Canal, la guerra por Cuba y las Filipinas, son los primeros pasos de su política mundial. Esta ascensión, que se concentra en siglo y medio, es un acontecimiento tan inaudito, que ni las mayores fórmulas resultan exageradas. Sólo entonces, se podría decir, se ha convertido la tierra en redonda, y ello no es la obra del continente descubridor, sino del descubierto. La hazaña descubridora de Colón, que acaeció bajo el signo de esta fe, fué un error, no sólo porque consideraba a la tierra demasiado pequeña, sino también en el sentido de que el puro descubrimiento del nuevo continente todavía no cerró el círculo de la tierra; ni siquiera logró esto la colonización de sus costas atlánticas con europeos. Existían todavía los conceptos absolutos del lejano Oriente y del Oeste lejano: la tierra se dividía en dos mitades que se daban la espalda. Sólo cuando el Nuevo Mundo se planteó sobre sí mismo, abrió a través de sí mismo el canal entre los dos océanos mundiales y se desplegó con una voluntad propia que abarca hacia los dos lados, fué realmente cerrado el círculo político de la tierra. Europa ha imaginado primero la tierra redonda, pero el sistema de las potencias y de la política mundial, en el que aquella verdad se convierte en verdad histórica, surge en espacios que

oponen las suyas propias a las energías europeas.

También en el orden espiritual se oponen energías propias al modo de ser de Europa. Una ola de iniciativa, falta de prejuicios y eficacia sensacionalista, llega del otro lado del Océano, y si este celo de civilización consciente de sí mismo puede parecer a veces a los europeos rara mezcla de refinamiento y primitivismo, de juventud y madurez excesiva, de vitalidad y ostentación, ello es quizá sólo un signo de que el concepto de "juventud" ha de ser aplicado con toda cautela a seres históricos, y además señal de que aquellas cualidades contradictorias entre sí, en el ente americano están arraigadas de manera muy distinta que en el europeo. En la literatura sonó por primera vez el tono propio. En algunos campos de la ciencia la investigación norteamericana se puso de repente a la cabeza. El pensamiento allí no vuela ni perfora, pero tiene vigor y también fantasía, y alguna estrechez es compensada por la visión realista. Mucho parece pedantescamente minucioso, pero en ello hay un rasgo, un impulso y una hermosa fe en el valor de la ciencia. Mucho parece desmesurado, pero el conjunto es sujeto y dominado. Todos los problemas que han intranquilizado al Occidente, por ejemplo el de la conformación de la sociedad, también hace tiempo que están creándose allá. Sin embargo, la creencia en que se pueden dominar con buenos nervios y por el camino de la planificación se mantiene con tenacidad.

En sentido contrario a la emigración americana hacia el Oeste, acaece en la vieja mitad de la tierra la expansión rusa hacia Turquestán y Siberia. También en ella surge un continente político, una potencia mundial por derecho propio. En la misma época en que en el lejano Oeste se organiza como estado California, el territorio del Amur es incorporado al imperio ruso en el lejano Oriente (1858), y se forma en Asia central el gobierno de Turquestán (1867). El gigantesco espacio que con ello es metido en la historia universal, ya desde siglos atrás había sido abierto y explotado con economía de rapiña. Su primer descubrimiento fué una novela de locas aventu-

ras. Comenzó cuando Jermak, en los años 1581-1584, con 800 cosacos, conquistó el imperio tártaro del zar Kuchum junto a los ríos Ob e Irtych. En 1682, es fundada Yakustk junto al río Lena; a fines del xvII, se había llegado a Kamchatka. Muy poco a poco, va penetrando el pueblo ruso colonizador, y las deportaciones van llenando el amplio espacio. La conquista de la provincia del Amur por Muravief, la adquisición del norte de Sakhalin, la fundación de Vladivostok (1860)—todo en el decenio de la guerra de Crimea—es a la vez el espigueo de una cosecha de tres siglos y medio. Pero es decisivo, pues enlaza el poder mundial de Rusia al océano Pacífico. Con los chinos tuvo el imperialismo ruso mucho que hacer desde antiguo, pero ahora entra en el campo de fuerzas del Japón y de los Estados Unidos, a los que en 1867 les es vendida Alaska. Incalculables riquezas, primero pieles, desde Pedro el Grande, hierro, cobre, plomo, zinc, plata y oro, se sacan de Siberia, primero solamente como si se sacara la mano cerrada del mar. La técnica occidental aplicada a tales dimensiones, reservas de energía y depósitos, ha de ser como si las energías latentes de la tierra dormida fueran arrancadas al

Por su cara europea, el imperio de los zares desempeña en el sistema racional de la política que se forma en Occidente alrededor de 1700 un papel imprescindible. Sus objetivos en los espacios báltico y póntico ponen en tensión primero a las potencias de Europa oriental y central, pero después, muy pronto, la política entera de las cortes europeas. En todas las combinaciones de alianzas y situaciones de equilibrio del siglo xviii, el peso de Rusia es grande, y más de una vez da el golpe decisivo, así en 1812. Una potencia que incuestionablemente pertenecía a Europa, pero a la vez, tanto por su potencia como por su estilo, era supereuropea, intervenía de esta manera en el juego europeo. Es como si el destino de la historia de la tierra que ha unido a la península europea sin fronteras con el continente asiático, en estos siglos de la Edad Moderna, se agudizara de nuevo con trascendencia sobre la historia universal. El Occidente decimonónico la presintió: vive sous l'œil des russes. Angustia y esperanza, nostalgia e instinto de defensa se perciben en el espacio que se ex-

tiende infinito detrás de la primera línea europea de Rusia. Moscú aparece como el centro avanzado de un mundo en el que Dios vive todavía, aun cuando sea negado, y en el sueño está más despierto que la razón del Occidente.

Este sentimiento percibe no sólo el espacio inmensurable, que no puede ser atacado porque devora a todo atacante. No percibe tampoco sus fuentes de energía y su vida no gastada, sino que nota su alma insondable, que no ha sido sorprendida por Europa, ni apresada por la razón, ni sofocada por la civilización jamás, a pesar de haber absorbido codiciosamente las tres cosas. Rusia se europeizó con toda la falta de reservas con que toma sus decisiones; Pedro el Grande, a quien los piadosos llamaban el Anticristo, es la figura simbólica de ello. ¿Pero aquello y todas las siguientes europeizaciones no son simplemente las convulsiones de su superficie occidental? ¿No es simplemente la forma en que Rusia encuentra al Occidente y se mide a su gusto con él, quizá sólo su defensa? La ilustración europea, las ideas de la revolución francesa, el liberalismo del siglo XIX, el progreso técnico, el socialismo de la lucha de clases; todo esto no ha ido sólo a batir como olas sobre Rusia, sino que ha penetrado y ha sido tomado terriblemente en serio, tan en serio que todas las reservas, relativismos y soluciones intermedias con las que el espíritu occidental se guarda de sus propias verdades, desaparecieron por completo. No hay ninguna verdad que no exigiera ser realizada, ninguna tranquilización de la conciencia sin sacrificio propio, ningún miedo a la destrucción y el caos, y antes bien, una inclinación hacia él. Pero este radicalismo no es otra cosa que el ascua en la que las ideas occidentales se fundieron en el alma rusa. Un alma que cree en la positividad del aniquilamiento, y que como dice Dostoïevski, ve cerca el fin del mundo, no puede mantener como tales los conceptos europeos de orden y los pensamientos finalistas, ni siquiera concebirlos así; ve y busca en ellos sólo la llama para alimentar el calor de la propia ascua. También en este caso el tono propio del continente extraño fué perceptible por primera vez para el Occidente en la literatura. La gran novela rusa hizo el efecto de una revelación, y todos los occidentales que lo consideraron, no como una

pura sensación de la literatura, sino como documento de una nueva realidad, comprendieron en seguida que era la revelación de un abismal ajeno.

La comparación de la imagen en el espejo falla aquí de manera todavía más evidente que en el caso de Norteamérica. En el suelo virginal de las colonias americanas, los conceptos y las realidades europeas sólo son en conjunto transformadas, rejuvenecidas, aligeradas, desnudas de circunstancias trágicas, y así se presentan como nuevo mundo al Occidente. Rusia, por el contrario, no sólo conjuga los modelos europeos, sino que los absorbe en su alma, los echa lejos de sí como energías propias, de manera que quedan iguales casi sólo las palabras, y los vuelve contra el Oeste. Cuanto más occidentalmente piensa y habla, tanto más rusa se siente y es, y la europeización se pone por encima de Rusia sólo como luces de antorcha. De la teoría de las crisis y de la lucha de clases del capitalismo europeo, ha hecho la realidad del estado soviético y el grito de alarma de la revolución mundial bolchevique. Igualmente importante es que haya hecho de la amplitud infinita del imperio de los zares un moderno instrumento de poder con sistemas de comunicaciones, concentraciones industriales, depósitos de material, escuelas populares y ciencia aplicada, y de las masas humanas de Asia, el ejército rojo. Si ha ocurrido en alguna parte, es aquí, en este lugar de la Tierra, donde con los medios que inventó el siglo xix ha sido toda una parte del mundo transformada en una potencia del siglo xx.

El tercer imperialismo con medios europeos, pero de sustancia extraña, surgió en el último extremo de la gran masa continental, aproximadamente sobre el meridiano que antaño, en la división de la tierra por el Papa Alejandro VI había sido marcado como línea divisoria a las espaldas del mundo. En amplitud de espacio no podía compararse con los otros dos, ni tampoco en su duración a largo plazo, pero como posición era importante: sólo por el hecho de que Japón entrara en el Pacífico como potencia expansiva se cerró por completo el orbe de la tierra política.

El cierre, durante más de 200 años del Japón al mundo exterior, en la época Tokugawa, es un ejemplo grandioso y algo incómodo de

cómo un pueblo puede disfrazarse con plena salud de cuerpo, voluntad y espíritu, voluntariamente. La muy consecuente evolución espacial anterior a 1636, fué interrumpida, y muchos tentáculos que estaban extendidos se retiraron. Pero la capacidad para husmear los peligros amenazadores y las posibilidades futuras había quedado vigilante en medio de este estado crepuscular. Es como si Japón hubiera despertado también en el momento justo, es decir, en la hora anterior a que los espacios del Pacífico quedaran completamente divididos entre Rusia, los norteamericanos y las potencias europeas. Puede uno preguntarse si fué en absoluto alertado por los disparos del Comodoro Perry, y no simplemente despertado. Costó catorce años de difíciles disturbios internos hasta que fué eliminado el último Shogun, se rompió la estructura feudal, fué incorporada a la estructura del estado la nobleza guerrera de los samurai, y concluyó la polémica entre los "expulsores de los bárbaros" y los "abridores del país". También la era Meiji (la era de la "ilustración") está llena, al principio, de durísimas luchas de clases, grupos y partidos, y más tarde, de las clases económicas. Sin embargo, tiene en conjunto un sentido claro y unívoco. Significa una auténtica decisión de futuro, es decir, la decisión de renovar el imperio sobre el arcaico centro del trono, importar a él de todo el mundo los medios de la ciencia y la técnica moderna, y emprender la lucha con las potencias mundiales del espacio del Pacífico. El número de la población, que durante la época bisecular de aislamiento, había permanecido constante, se convierte en un desarrollo de bola de nieve, de locura; en el plazo de sesenta años pasó del doble. Las energías latentes, de repente y por completo, se transforman en acción aguda, de manera que se puede casi sentir corporalmente la decisión de recuperar siglos.

A esto se suman las acciones políticas en que a lo largo del gran arco insular es conquistado el gran imperio, no con el excedente libre de la fuerza del pueblo, sino que son realizadas a costa de ella, con grandes sacrificios y privaciones. El denso campesinado ha soportado solo la carga de los tributos durante largo tiempo, hasta que la industria y el comercio tomaron su parte. La industrialización de la metrópoli es casi sólo una salida; se exportan mercancías porque

no es posible exportar hombres. Faltan las más importantes materias primas; sus depósitos han de ser pagados con sangre. Quizá la presión de la población tiene que tomar el camino de la emigración clandestina porque el camino de la colonización está cerrado; pero contra los inmigrantes inasimilables se defienden con empeño los países de emigración. Se demuestra claramente que el Japón ha llegado justo antes del último reparto, pero con mucho, muy tarde. En algunos puntos, hasta demasiado tarde, como en las deseadas islas del Sur. Después de algunas victorias, Japón sintió que los otros que esperaban le arrebataban la recompensa, así, en 1895, en Shimonoseki y en 1905, en Portsmouth. Además, hasta fines de siglo, está bajo el handicap de los tratados desiguales, que limitan su soberanía judicial y su autonomía económica. La dirección de la expansión ha de ser cambiada continuamente, y ha de aprovecharse toda tensión entre las potencias mundiales rivales. Ya la guerra con China, y, sobre todo, el audaz ataque a Rusia, fueron posibles sólo por la cobertura británica. Todo esto ha dado a la política japonesa aquella tenacidad en sus objetivos y aquel carácter de salto de tigre sobre su presa, que a veces resulta incomprensible para una conciencia europea. Las desilusiones no sólo se las tragan, sino que las transforman en energía. De deseos reprimidos sacan voluntad.

Espíritu europeo, ciencia y técnica europeas no sólo intervinieron en la ascensión del Japón a potencia mundial en el sentido de que porque se habían introducido entre tanto en toda la tierra habían contagiado también este espacio en cuanto apartó la empalizada que lo cerraba. Sino que la europeización fué allí decisión y programa, uno de los más importantes puntos del programa del decreto con que el joven emperador Mutsuhito en el año 1868, inauguró el nuevo Japón. Se importaron los remedios europeos, con ellos se armó la propia voluntad de poder, se aprendió con ansia, se observó con agudeza y se eligió libremente entre las posibilidades europeas: ejército prusiano y marina inglesa, banca americana, medicina y ciencias naturales alemanas, jurisprudencia y administración francesa.

Pero todo este instrumental fué situado sobre una voluntad vital e incorporado a una voluntad vital que había sido bien acuñada por una historia de dos mil años, y que en el mismo momento que se decidió por los nuevos medios de poder se apercibió de sí misma. A la renovación del imperio del Japón correspondió, a la vez que la recepción del armamento europeo, la vuelta consciente a la propia herencia: al viejo imperio y al código caballeresco del honor de los samurai, a Shinto y Bushido. Los europeos apenas podrán comprender del todo cómo se funden en unidad lo heredado de antiguo y lo recientemente tomado, la fe y la civilización, cual, por ejemplo, elementos culturales y prácticas que habían surgido sobre el campo del liberalismo se trasplantaron a un estado autoritario de carácter religioso. Siempre estarán inseguros sobre lo que es arcaísmo y pervivencia activa, lo que es adorno y lo que es fuerza que ata. Allí se demostró, de modo concreto, que la técnica puede ser aceptada, pensada y hasta desarrollada idealmente, sin que se den los supuestos esenciales de sus invenciones.

Por lo que hace a sus orientaciones y objetivos, el imperialismo japonés no fué, en modo alguno, tan unitario como permite suponer la historia de sus éxitos desde 1875. La tendencia popular, acorde con el impulso migratorio de la raza, hacia el Sur, estaba continuamente en conflicto con la voluntad y la necesidad de construirse una posición fuerte en el continente asiático. Este dualismo en las direcciones de expansión era a la vez un dualismo en el pueblo y en sus fuerzas políticas; de una parte, estaban los partidos liberales, el clan de la marina, los campesinos hambrientos de tierra; de la otra, el ejército, el poderoso clan Khoshu, la cámara alta, los políticos conservadores. Lucha contra Rusia o modus vivendi con ella, ataque a las potencias marítimas anglosajonas o espaldas cubiertas por ellas, vecindad con China o agresión a su esfera de poder; todas estas decisiones oscilaban por debajo de la de ser potencia mundial, y en un caso u otro entraban en ella. Incluso en el círculo de los Genro, mientras duró, se mantuvo la división, pero allí se convirtió en fecunda, o sea, en aquella tensión que cuidó de que el Japón en todas las constelaciones de la política universal se señalara objetivos, y pudiera cada decenio concentrarse en un gran ataque sin agotarse.

La expansión efectiva que por una parte logró Riu-Kiu, las islas

Bonin y Vulcano, y las islas alemanas del Pacífico, y por otra parte conquistó Corea, hizo la guerra del ferrocarril por Manchuria, y, finalmente, impuso la creación del estado de Manchukuo, fué la síntesis de las dos direcciones y en absoluto de todos los esfuerzos de la voluntad japonesa de poder bajo las condiciones de lo posible, y, a menudo, más allá de éstas. En menos de dos generaciones, fué construído, en las más difíciles condiciones, es decir, en concurrencia con otras potencias mundiales que llevaban ventaja, un espacio de soberanía, que contenía posibilidades para colonizar, valiosos depósitos de carbón y de mineral, bases y posiciones para ulteriores conquistas. Fué fatalidad de los últimos años que Japón abandonara el principio de los pasos uno a uno y los saltos de tigre, disparara a la vez hacia todos sus objetivos, y con ello volviera a ponerlo todo en juego.

LA EPOCA DE LAS GUERRAS MUNDIALES

Al llegar desde las zonas del pasado iluminadas por la historia a la oscura fuente de las decisiones del presente, cambia necesariamente la intención y el método de la consideración meditabunda, e incluso cambia el concepto de la realidad histórica misma. Lo que aconteció en el tiempo de nuestra vida, acaeció no sólo ante nuestros ojos y a nuestro alrededor, sino que acaeció y acaece en nosotros, con nosotros y por nosotros. Es "nuestro tiempo", es decir, nuestra existencia y destino. En él estamos actuando y sufriendo, por él arrastrados, en él activos y de él responsables.

Ya la obra de nuestros padres no es hoy todavía una herencia que pudiera ser aceptada libremente, sino un comienzo que se continúa en nuestro hacer y un regalo al que no podemos escapar. Fatalidad y libertad no están separadas en la abstracta línea del momento, sino que en amplias fajas se invaden la una a la otra. En estas fajas, que con una sensible ampliación del concepto llamamos "el presente", son inseparablemente una la historia y la decisión de futuro, y la

consideración meditabunda se convierte ahora en dialéctica como su objeto: mirada sobre una conexión causal objetiva, pero que también está abierta hacia adelante y llega hasta nosotros mismos, y conciencia de la propia libertad, pero que a la vez está en la serie de desarrollos potentísimos y bajo el peso de un tremendo destino.

Cuán ancha es esta zona hacia adelante y hacia atrás, a cuántos años o decenios se extiende tal "presente", no se puede decir de una vez por todas, pues la historia forma sus unidades como conexión de decisiones ejecutadas: a partir del contenido del acontecer se determina el inicio y el fin de sus épocas. Nuestro presente es la época de las guerras mundiales. De la duradera catástrofe que comenzó con los disparos de Sarajevo todavía no hemos salido, pues los veintiún años entre las guerras no trajeron ningún comienzo nuevo, sino otras tantas continuaciones: tratados de paz con exigencias revisionistas desde la primera hora, conferencias de desarme como fachada para el rearme, traslado de la guerra al campo de la economía, de las amenazas, de la propaganda, y, además, una Sociedad de las Naciones que ya fracasó en las primeras pretensiones serias.

En los países vencidos o burlados, el desánimo, la desilusión y la ruina de las viejas autoridades llevaron al poder a partidos que tenían en un sentido nuevo pensamientos totalitarios y modos de actuación totalitarios. El fascismo tomó al pueblo italiano en un puño de bronce, y el nacionalsocialismo al alemán en uno de acero. No sólo fueron monopolizados por el estado totalitario los valores económicos, las fuerzas de trabajo y las fuentes de información, sino también la cultura espiritual, el derecho y la verdad, es decir, que todo fué utilizado como medio político. Todas las consignas de masas, incluso las sociales, y en Alemania las antisemíticas en especial, fueron utilizadas para impulsar al activismo nacional más allá de toda medida anterior, y también hasta el peligro de una segunda guerra mundial.

¿Habrá sido esta segunda guerra mundial la última? ¿Podemos confiar en que con la grandeza de los imperios aumentan las posibilidades de acuerdo, de la misma manera que en el campo económico las posibilidades de conversión en trust con la grandeza de las

empresas? ¿Podemos esperar que los problemas del orbe político en los cortos decenios transcurridos desde que se ha cerrado alrededor del planeta el sistema de las potencias mundiales y en la medida en que ya se han disputado, han madurado este sistema hasta convertirlo en un equilibrio? Esperarlo es nuestro derecho, aunque un temor nos dice que las guerras mundiales se pueden reunir, según parece, varias en una generación de hombres, y la medida de la generación acaso no alcanza a medir la hora mundial en que vivimos.

Esta época que es nuestro presente, podemos comprenderla, por consiguiente, con aquel doble puño que necesita siempre la historia del presente. El pensar según conexiones causales, debe continuarse en la medida en que son reconocibles cualesquiera decisiones definitivas y efectos desplegados. Pero inmediatamente se nos rompe entre las manos. Lo que queda es el chispazo de los acontecimientos contemporáneos, son las ondas del acaecer, que se siguen precisamente las unas a las otras. La historiografía no puede recordar el acontecimiento actual, puesto que es presente. No puede considerarlo de manera meditabunda, sino sólo darse cuenta de él, pero entonces se da cuenta de nuestra propia existencia y del destino en que nos esforzamos. No es ningún sofisma impaciente, sino el final lleno de sentido de la consideración meditabunda de la historia universal, que nosotros miremos a través de la conexión de los acontecimientos como por una reja, y al fin, hacia nosotros mismos, cómo estamos y con qué ánimo, cómo nos comprendemos, nos hallamos o esperamos. A veces, si el presente no tiene una huella ancha como seguro orden de poderes, y no se posa tranquilamente como cultura bien acomodada, sino que está sacudido hasta los cimientos, se interrumpe la competencia de la consideración histórica bruscamente y sus preguntas surgen en la problematicidad de la existencia presente como en un incendio.

La primera guerra mundial tiene una prehistoria que, ciertamente, no está clara siempre en todas sus piezas, pero sí en sus rasgos fundamentales; en ella hay también una conexión causal histórica que ya puede ser comprendida como tal. Las inseguridades de la política alemana en la era guillermina, el insoluble problematis-

mo del estado austríaco dentro de las condiciones del xix, convertía el centro de Europa en vez de en un lugar capaz de sostener en un lugar frágil y vulnerable; la obra de Bismarck se descubre aquí al verla del otro lado como una herencia extraordinariamente difícil de conservar. Desde 1904 y 1907, esto es, desde el acuerdo sobre Africa de Inglaterra y Francia y desde la aproximación del grupo de potencias anglojaponés a la alianza ruso-francesa, los frentes ya estaban predibujados. Todos los pasos diplomáticos y demostraciones militares, desde la primera crisis de Marruecos, fueron jugar con fuego o consecuencias del miedo a él; en todas estaba como una luz insegura la doble firma de que daban prestigio pero a la vez querían dejar las puertas abiertas, de que empujaban a la fatalidad y, sin embargo, tenían miedo de ella. Las empresas italianas en Trípoli y la guerra balcánica de los años 1912 y 1923 eran ya más que mensajeros de la catástrofe, pues deben considerarse sus primeras sacudidas. En estos años se tornaron los armamentos militares en todos los países febriles, se reforzaron automáticamente las uniones de los coaligados, y los estados mayores cooperando impusieron la política, aunque ésta creía ser todavía libre.

Esta conexión de efectos que condujo a la primera guerra mundial se puede alargar hacia atrás. Casi todos sus elementos proceden del siglo XIX, así la prisa con que los grandes estados se arman industrial y militarmente con la mirada puesta en los demás y con la pesadilla de las posibles coaliciones, así la carrera hacia las últimas posibilidades de la expansión, y la aparición cada vez más marcada de los puntos de vista estratégicos en el imperialismo económico.

Pero hacia adelante, es decir, en el tiempo intermedio hasta la segunda guerra mundial, no se puede prolongar hoy aquella conexión causal, y en todo caso, se podría con tantas lagunas y signos de interrogación que no queda satisfecha la pretensión del conocimiento histórico. Hombres y fuerzas que entonces han influído, operan hoy todavía y siguen operando. Lo que comenzó en su tiempo, sólo está terminado en parte; acciones presentes salen de aquello como extremos exentos. En este estado de agregación se halla siempre la historia cuando está todavía en manos vivientes, y nunca se logrará

transformarla en relato histórico mientras no se libere de la esfera de la voluntad libre; sólo el pasado decidido está fijado como conexión causal cerrada.

Esto vale, sobre todo, para la historia de los últimos quince años. No es maravilla que la conmovida humanidad se precipite en tremendos acontecimientos con la voluntad de experimentar, de comprender, de juzgar. Muchos hechos aislados de la prehistoria e historia de la segunda guerra mundial son, en realidad, ya manifiestos; muchas culpas individuales pueden ya aislarse en la desgracia general, muchas decisiones fatales pueden descubrirse en sus efectos. Los juicios que hacen esto posible son, sin embargo, por de pronto, más morales y políticos que históricos. Quién podría atreverse a decir que lo que nosotros aprehendemos son causas últimas y que descubrimos el encadenamiento de los acontecimientos con alguna plenitud? El juicio moral no sólo tiene la tendencia, sino la obligación de llegar a conclusiones antes que el histórico. El juicio histórico, la historia, habrá de ser esperada con paciencia todavía su tiempo, y no es por eso ninguna vergüenza reconocer que ella todavía no comprende del todo lo que ha sucedido.

Una cosa podemos ya comprender hoy cuando miramos retrospectivamente a las dos guerras mundiales, pero ello es algo muy general, y más el intento de explicar el sentido de toda la época que la demostración de una conexión causal entre los diferentes acontecimientos: a saber, que conflictos europeos en el siglo xx se han convertido, por fuerza, en guerras mundiales, o dicho de otra manera: que las guerras mundiales estallaron por conflictos europeos, y, por consiguiente, también cayeron sobre Europa como crueles destinos, y, por consiguiente, aunque tienen por supuesto propio la ascensión de nuevas potencias mundiales y el redondeamiento de la tierra política hasta convertirse en unidad de campo de tensión, han de ser comprendidas como época en la marcha fatal del Occidente.

Desde hace cuatro siglos, Europa no puede ser imaginada de otra manera, y no puede imaginarse a sí misma tampoco, más que abierta al mundo. Gracias a su expansión y a la dimensión universal de sus intereses, se halla en juego en todo el mundo y a todas partes lleva

su inquietud. Desde fines del siglo, la intensidad en la política universal se ha acrecido todavía porque ha ocurrido una especie de pánico de puertas cerradas; la reducción del espacio de expansión y la concentración en los puntos decisivos ha hecho parecer cada paso más audaz, y cada conflicto que sigue más serio que el anterior.

Pero en su interior, Europa era y siguió siendo igual de estrecha, igual de surcada por líneas, igual de expuesta a frotamientos que había sido en la época de las guerras de gabinete y de las guerras nacionales. "Si se habla de los Estados Unidos de Europa", escribía Jorge Sorel, en 1908, "veo la guerra inmediatamente. Los pueblos de Europa sólo están de acuerdo en un sólo pensamiento, el de hacerse la guerra inmediatamente. Los pueblos de Europa sólo están de acuerdo en un sólo pensamiento, el de hacerse la guerra entre sí". También en este aspecto la época siguiente no ha traído ninguna distensión, sino la agudización de los conflictos. Las materias inflamables están ahí a la vista, e incluso fueron apiladas artificialmente. Ya consignas nacionales exageradas eran en esta situación como chispas entre barriles de pólvora, y un ataque al statu quo significaba la segura explosión. Así aparecía el sujeto que en una historia de cuatrocientos años se había abierto al mundo; había llegado la hora en que su apertura al mundo se había convertido para él en fatalidad.

Por encima del sistema mundial de los intereses europeos se extiende, desde aproximadamente 1900, el sistema de las nuevas potencias mundiales. Dos campos de fuerzas con muy distintas cargas se extienden en adelante el uno contra el otro en la misma tierra. Hay bastantes tensiones ocultas también en este sistema de las nuevas potencias mundiales; materias de conflicto hay también en todo lugar, y siempre se forman nuevas. Pero todo tiene un aliento mucho más largo: comienza una historia universal que ya no es más historia universal de Europa. A la política de estilo moderno pertenece el arte de mantener los conflictos largo tiempo, disimularlos a la vez en cooperación, y por otro lado en el momento oportuno transformar tal cooperación en tensión. Inglaterra fué la primera maestra en este arte, y a él, ante todo, debe la existencia del *Empire*. Entretanto, naturalmente, las otras potencias mundiales lo han aprendido

también hace mucho. Con la amplitud del espacio aumentan de por sí los plazos de que se puede disponer para hacer efectivos los intereses. Con la grandeza de los objetivos aumenta de por sí la paciencia de la decisión política, y después también el planeamiento de la acción y la dureza de la ejecución.

Europa había construído el sistema de sus intereses mundiales en un planeta que, por decirlo así, estaba políticamente vacío. Ahora se encontró, de repente, entre potencias de gran estilo, en medio de una política mundial que medía con nuevas medidas. Dos esferas, dos dimensiones, dos nitmos se mezclaron amenazadoramente, es decir, amenazadoramente para Europa: las fuertes tensiones y premisas de una historia universal del futuro estaban complicadas de modo agudo con las incesantes contradicciones europeas, y éstas con aquéllas.

Con tan exacta dialéctica ha funcionado raras veces la historia universal. Como una síntesis incómoda resultó del hecho excepcional de que Europa, en sí misma desunida, se lanzara sobre la Tierra, y del hecho excepcional de que con la irrupción de los otros continentes en la política mundial comenzaron a madurar como política universal las decisiones violentas de toda la Tierra, resultó el excepcional hecho de que estallaran guerras mundiales por cuestiones europeas y estas guerras mundiales se decidieran sobre los destinos de Europa. Europa no sólo se convirtió en campo de batalla de guerras mundiales, sino, visto con más profundidad, en su centro, casi en su sujeto. No es ningún milagro que fuera más desgarrada que en los peores tiempos de sus luchas internas, destruída como un verdadero foco.

Pero ser el centro y casi el sujeto de dos guerras mundiales significa a la vez ser el foco del incendio y casi su víctima. En esa medida, la segunda guerra mundial ha sido un ajuste de cuentas del mundo con la Alemania de Hitler, y cada vez lo ha sido en mayor medida: como lluvia de fuego y de terror la guerra ha alcanzado a casi toda Europa. Los cascos de los jinetes del Apocalipsis golpearon sobre Occidente como nunca antes, y a los cuatro se sumó un quinto: la violencia descarada y asesina. La muerte se quitó todos

los velos de la lejanía y se mezcló omnipresente con la vida. El miedo al dolor y a la destrucción se perdió. Y para todo esto fué Europa el centro. De una parte del mundo que hacía la guerra se convirtió en una parte del mundo sobre la que caía la guerra como fósforo ardiente.

Ya lo hemos dicho antes: la época de las guerras mundiales es quizá el transformador en el que la historia universal de Europa se ha convertido en una historia universal de toda la Tierra, lo mismo que en el siglo de las guerras civiles, Roma se convirtió en la Roma universal. Entonces no habríamos de admirarnos de que corriera tanta sangre y tantos valores se convirtieran en llamas, y tantas esperanzas se hundieran entre ruinas. La vida y la propiedad, la felicidad y el espíritu pesan poco en tal siglo; la violencia, la inhumanidad y el crimen se sientan a la mesa.

Mientras estas heridas sangran, aún no ha llegado la hora de la meditación histórica. Este es el punto donde el pensamiento histórico se nos rompe entre las manos y se pone como a arder en la cuestionabilidad de nuestra existencia presente.

En la conciencia propia que queda, cada uno se halla devuelto violentamente al estrecho círculo de uno mismo; sólo puede uno pensarse como existiendo. Así tenemos que hablar nosotros como alemanes. El objeto que nos interese y a la vez el espacio en que nos pensemos será, al mismo tiempo, Europa, como en todo este libro: sólo en este espacio hay para el ser de Occidente un futuro histórico.

Por lo demás, se comprenderá que a la historiografía, y en especial a la ciencia, le están señalados en este aspecto determinados límites. En Alemania, esto es, en incontables corazones y conciencias alemanas, en las tinieblas de la ruina ha surgido un examen interior que pregunta por la responsabilidad personal en la general desgracia, por las raíces de la fatalidad en el propio ser, por los medios y caminos de purificación. Este íntimo proceso de autoconciencia, precisamente allí donde se ha convertido en purificación y explicación de las fuerzas morales, había de ocurrir sin palabras, si no tenía que ser falsificado desde el mismo inicio; y si la palabra in-

tervenía en él, había de ser como amonestación, como sermón, como serio diálogo. A la historia, tal proceso no pertenece, pues un asunto teórico, aun allí donde ha dado el salto desde la consideración meditabunda del acontecer a conciencia de la existencia propia. De qué gana conciencia es nuestra presente situación y su contenido de posibilidades y obligaciones, pero eso no es tampoco historia, sino acontecer que transcurre en el presente, todavía indeciso y todavía responsable.

También esta autoconciencia teórica que le está bien a la narración histórica, tendrá en nuestro caso que aguardar a fondo en la negatividad del presente, y no tiene derecho a refugiarse con demasiada rapidez en un futuro positivamente tomado. Ha pasado el tiempo en que era posible (o quizá sólo lo parecía) vivir a la vista de las criaturas de la historia, estar seguro de ellas como de nuestra herencia y continuarlas con fidelidad. Ciertamente, hay millones que aman la herencia, centenares de miles para quienes su mantenimiento es la condición de su existencia moral, decenas de miles que la transforman en rendimiento en el presente. ¿De qué serviría si la fuerza creadora del Occidente fuese herida en su nervio, o simplemente se destruyera la posibilidad de darle validez? Verdaderos jardines de cultura pueden ser reducidos a curiosidades, pueden estancarse sin consecuencias, y ser poseídos o comprados sin comprensión. Que en tales jardines haya jardineros todavía, es decir, fieles del Occidente, e incluso tales que en la ruina de su mundo estén decididos a morir como últimos confesores, no es en sí una prenda de futuro. Custodia de templos, piedad, y una vida consciente pueden en culturas heredadas no ser más que un eco sin importancia para la historia del mundo. Las pérdidas de Europa y, en especial, de Alemania, en bienes culturales, en estructura política, en tradición, y, sobre todo, en vida, son tan enormes, que el concepto de "herencia" y de "aceptar" fallan; el proceso de la aceptación pasa por la catástrofe y hay que preguntarse en absoluto si no se ha hundido en ella la herencia.

Sí, podríamos decir que en la reflexión sobre tal presente y en la autoconciencia de una existencia como la nuestra se rompe incluso el concepto del tiempo histórico. Una trascendencia entra en

ese concepto. El encaje de pasado, presente y futuro se rompe, y de-

ja transparentarse cosas que están más allá de la historia.

En épocas históricas que no se han salido de sus quicios, el presente es la realidad indudable y segura de sí. Es el lugar de la libertad, y a la vez el triunfo infalible de la vida. El pasado lo posee como recuerdo; de él procede la propiedad presente. El futuro lo posee como esperanza y como esfuerzo; a él apunta la voluntad presente. Ambos están anudados en el presente. En él tienen su contenido. Por él tienen parte en la realidad.

Pero este entrelazamiento seguro de sí mismo puede romperse : ¿no está roto para nosotros? La herencia puede convertirse en una exigencia excesiva, que no se puede cumplir. La propiedad puede convertirse en acusación y deuda a la vez que se pierde. Y el futuro puede plantearse amenazadoramente desnudo ante el presente, inepto para toda decisión, indominable por ningún cuidado. Entonces, pasado y futuro se convierten en potencias que aplastan entre sí al presente. El peso de la realidad está en ellos y se retira del presente. Triunfan, y el presente se angustia de su responsabilidad ante ellos.

Antes sólo la fe cristiana ha experimentado esta reducción e impotencia, esta caducidad y absoluto problematismo del presente ante el pasado y el futuro, y sólo la teología lo ha podido pensar. El presente de la existencia terrenal no era nada para ellos, y en modo alguno comparable con el pasado de la culpa infinita, con el futuro de la obligación infinita. Ahora, la historia del Occidente ha acarreado, en realidad, al presente esta negatividad; y también hablamos aquí, cuando hablamos de Occidente, en primer lugar de Alemania. Nuestro mundo está tan en ruinas que la estructura trascendental de la época se nos presenta hasta en nuestra existencia temporal. Se ha acumulado una tremenda culpa: si la culpa se puede hacer tan grande que cierra en absoluto el camino hacia el futuro, el camino pasa a través de este presente como por el ojo de una aguja. La tarea se convertiría en gigantesca; jes que no sobrepasa toda fuerza posible? Desconoceríamos en absoluto la situación ética del presente si no lo sintiéramos, antes de toda decisión hacia un comienzo nuevo,

como un profundo valle entre pasado y futuro, como un abismo entre responsabilidad y obligación.

Pero la historia como realidad de esta vida mundana conoce por cierto la culpa, la penitencia y la llamada de la conciencia, pero no conoce la salvación. En ella, todo presente está puesto ante su destino, todo presente debe tomarlo sobre sí, para resistir o para fracasar, todo presente ha de tomar la decisión de futuro, aunque, a veces, en esta decisión haya de reducirse a un mínimo ético, es decir, a la voluntad de seguir existiendo y a la conservación del honor.

¡De qué distinta manera nos anima ahora, cuando nos ha llegado el turno, la consideración de que la historia por el lado de su cara siempre transcurre hacia el presente, hacia la decisión abierta, hacia la decisión de futuro! Tomada en abstracto esta manera de ver designa el soberano derecho absoluto de la vida y la ocasión única para el libre comienzo. Como tema del siglo xix, designaba para cada uno de los pueblos y potencias la oportunidad de lograr su parte en el progreso general, y su entrada en la política entre el general movimiento. Para nosotros no será ninguna de las dos cosas sino volver a tomar pie entre ruinas, y no sólo entre las de piedra, y, sin embargo, un comienzo de nuevo. Nuestra decisión de futuro no puede jugarse firmemente sobre un éxito próximo; viene del tiempo de la ruina y se encamina hacia lo imprevisible. Sin embargo, hemos de tomarla, no sólo porque de alguna manera ha de ser tomada, sino porque aun la conciencia más embotada podría sobrecogerse de horror ante el espectáculo de un mundo en el que el Occidente se convirtiera en tierra de fellah o museo y se considera a sí mismo equivocado o burlado sin remedio.

Tomar tan seriamente la situación ética del presente no significa, por Dios, dudar de la fuerza vital de los pueblos europeos; antes bien, aquí surge precisamente la esperanza. El sentimiento de la décadence tuvo su lugar determinado, que hoy ya es histórico, en la generación de aquellos que vivieron la resistencia contra el optimismo del siglo xix y vieron surgir en sí la crisis de la guerra mundial. Entre tanto, aquel sentimiento hace tiempo se ha evaporado. Los pueblos europeos saben que están sanos, y no hay ninguna razón

para no creerlos en esto. Las raíces sanas resisten a los otoños y a los inviernos. Aun la pérdidas más graves apenas alcanzan a su interior, e incluso contra la corrupción tienen dispuestos sus sanos contravenenos. En su savia está el futuro orgánicamente, y de esta reserva pueden sacar vida joven, en lugar de marchita y decadente.

Por eso, podemos confiar en que los pueblos no mueran tan deprisa, ni pierdan tan inmediatamente su fecundidad, sino que pongan con fuerza de la naturaleza nuevos anillos de vida alrededor de los antiguos. Pero este consuelo que une la eternidad de especie natural del pueblo justamente con el futuro, prescinde fácilmente del histórico presente a que afecta. ¿Y cómo entonces, si la vida sigue, la historia sería rota por la tremenda pretensión? Nos hemos esforzado en este libro por pensar históricamente, esto es, de presente a presente, de decisión a decisión; no conviene que de repente abandonemos este modo de pensar. Algo diferente es la gran duración de la vida, que se trasplanta a través de todas las crisis y otra cosa es la conexión causal en que existe la historia. En esta conexión, todo presente es agudamente cuestionado sobre su eficacia, y no se salta por encima de ningún presente. En el pensamiento histórico se trata sólo de esta cadena de presentes y decisiones, de responsabilidades y logros; el proceso orgánico de la vida es sólo el fondo maternal del que esta historia, en todo caso, surge. Tampoco si la historia da el salto hacia la decisión en la conciencia de sí misma, cambia la actualidad de sus cuestiones. También el presente, visto como cara de la historia, se halla bajo la interrogación de lo que logra, en qué responsabilidad vive y cómo se encuentra en condiciones de decidirse.

Una persona moral es responsable más que de sí misma, y lo mismo una entidad histórica. Están colocadas en su lugar, y la historia es en ellas respondida de la manera más concreta, es decir, en su libertad. En la audacia de su propia existencia llevan la prenda de un trozo de futuro del mundo. Su honor está en que no retrocedan ante ello, en que no sean infieles, no se vendan. Como el artista tiene su obra y el pensador sus pensamientos, tienen ellas, hora por hora, que responder de lo que son. Sobre todo, después de grandes conmociones, cuando mucho ha caído al abismo y la necesidad pa-

rece justificar el derribo, son deberes ciertamente no importantes, pero en el silencio muy elevados, la fidelidad al propio comienzo, la confesión de la propia vocación, la vigilancia sobre la propia existencia. Toda fatiga es ya un atentado al honor, todo adormecerse una mancha sobre él.

Y ahora tenemos que preguntarnos muy seriamente: ¿está Europa todavía del todo segura en su propia casa de la herencia de que ha de responder? ¿Tiene el derecho de atribuirse esta herencia no sólo histórica, sino también moralmente, es decir, puede confiar en lograr para esa herencia también bajo las condiciones de un mundo que se torna nuevo, validez, con logros nuevos? Y por formular las cosas con crueldad, ¿han valido la pena las víctimas que—involuntariamente y en parte voluntariamente—han sido sacrificadas a su futuro?

Europa, en el futuro, se encontrará con una muy distinta situación mundial de la que ha hallado hasta aquí. Los otros continentes están ahí con una potencia que hace todavía un siglo no se podía adivinar. Europa ha descubierto solamente la tierra, pero por encima de los otros continentes y por la energía expansiva de estos la tierra se ha cerrado en un globo. Abierta al mundo está Europa desde hace tiempo. Pero ahora, de la noche a la mañana, esta apertura se ha convertido de una oportunidad, ya lo hemos dicho, en un destino, y diremos ahora, en un deber y en una permanente prueba de subsistencia, ya que no ha de resultar una idílica existencia separada.

No sabemos lo que los demás continentes desplegarán en productividad, presentimos sólo que sus energías potenciales son tremendas. Mucho queda por delante y en sus consecuencias es imprevisible, por ejemplo, la industrialización de China. Tampoco podemos calcular cuál será el papel de Europa en la tierra renovada. La cuestión que el futuro nos plantea sobrecogedoramente es ésta: si Europa en esta nueva Tierra sobrevivirá o si actuará de modo activo, si será en ella un recuerdo y un resto o un miembro esencial y necesario. ¿Qué significa entonces creer en el futuro de Europa? Significa creer que su fuerza no está en modo alguno agotada, y en modo alguno terminado el alcance de su tarea. Significa creer que

su espíritu, su inventividad, su laboriosidad, su sentido de la cultura y la tradición, y también su variedad e intranquilidad serán imprescindibles en las dimensiones agrandadas de la futura historia universal, no sólo para la administración de sitios culturales pasados, sino para la construcción del nuevo planeta. Sobre el contenido de la historia futura y lo mismo sobre el contenido de las hazañas europeas en ella, no hay fantasía sujeta. Tales hazañas surgirán en las hazañas y las obras, en la necesidad, la creatividad y las superaciones de aquellos que han sobrevivido a la guerra y de aquellos que vendrán después.

Por dividida que haya estado casi siempre Europa, por repartida que esté hoy, su unidad está fundada por encima de todas las fronteras políticas y de todas las divisiones culturales internas en una historia de varios milenios. Viejas enseñas que unan a los pueblos de Europa ya hay bastantes. Para el futuro, la cuestión será si hay en Europa fuerzas que puedan crear nuevas enseñas de esta clase porque han quedado con la médula intacta. Creemos que tales fuerzas están ocultas en muchos lugares y que crecerán otras nuevas. Ellas son prendas de futuro. Un futuro que nos imaginamos duro, pero no turbio; estrecho, pero puro. Un futuro de estilo occidental, con sólo que sepamos mantenernos despiertos.

INDICE DE PERSONAS Y MATERIAS

Abasidas, 456. Afrodita, 193, 244 y ss., 310, 331, 359. Agrarias, reformas, 156, 489, 685. Agustín, San, 458, 460, 482, 507, 513, 546, 568, 583, 602. Alberto Magno, 549, 577, 593. Albuquerque, 584, 586. Alcibíades, 137, 329. Alejandro Magno, 362 y ss., 367, 368. Alejandría, 363, 372, 482. Alemania, 118, 410, 431-440, 450, 485, 528, 534, 543, 556, 595, 602, 608, 620, 672, 674, 680, 682, 694, 702, 704. Alfabeto, 235, 236. Alfredo el Grande, 498, 506. Akkadios, 195. Amenofis IV, 46, 178. Amorreos, 193 y ss. Aníbal, 388, 395. Anticuaria (historia), 108-120, 571 y siguientes. Apio, Claudio, 381 y ss., 384. Apolo, 220, 244 y ss., 257, 259, 266, 269, 272, 310, 315, 343, 351, 404. Aqueos, 23, 227, 238 y ss., 249. Aquiles, 250, 255, 259, 260, 313,

Arabes, 418, 447, 454, 457, 458,

365, 367, 406.

505, 577, 583.

Argos, 238 y ss., 247, 319, 320, 325, 348. Arios, 277, 287. Aristófanes, 334. Aristóteles, 305, 339, 362, 367, 539 y ss., 548, 595. Arndt, E. M., 110. Arrianismo, 440, 450, 491. Artemis, 310. Asia Menor, 50, 222-236, 240 244, y ss., 246, 248, 276 y ss., 324, 343, 369, 584. Asirios, 35, 46, 195 y ss., 201. Assurbanipal, 197, 200. Atena, 244 y ss., 257, 259, 290, 309, 315, 322, 327, 330 y ss., 351. Atenas, 107, 137, 270, 272, 280, 290, 319, 321 y ss., 327 y ss., 334, 344, 360, 366, 382. Atica, 238, 244, 247, 263, 269, 273, 319, 343, 351. Atila, 165, 452, 483. Augusto, 117, 396, 404-420, 438, 440, 508, 605, 645. Aureliano, 412, 442.

Babilonia, (v. también Senaar), 32, 49, 189, 195 y ss., 205, 369. Bach, J. S., 75, 84, 650, 651. Bachofen, 119, 214, 215, 219 y ss., 260, 264, 266, 267. Balzac, 681.

Bárbaros, 57, 93, 119, 397, 401, 449, 460, 468, 619, 644*.* Barroco, 70, 143, 567, 622, 641, 647-651 Basílica, 541 y ss., 548. Benedicto de Nursia, San, 484, 498, 561. Bismarck, 661, 669, 674, 682, 702 y ss., 704 y ss., 706, 732. Bizancio, 438, 451, 453, 456, 458, 459, 461, 462, 465, 468, 472, 486, 495, 502, 526. Bonifacio, San, 499, 503 y 509. Borgoña, 439, 440, 441, 449, 490, 527, 552, 559, 622. Britania, 449, 496. Británicas, islas, 505, 521. Bruno, Giordano, 594, 596. Buda, 276, 287, 294, 299. Buenaventura, San, 548. Burckhardt, 60, 94, 135, 564, 567, *572*, *574*. Burguesía, 680 y ss., 687, 693, 694, 706. Burke, E., 699. Caballo, 37 y ss., 68. Calendario, 93, 189. Calvino, 565, 609-613, 625, 630.

Burguesía, 680 y ss., 687, 693, 694, 706.

Burke, E., 699.

Caballo, 37 y ss., 68.

Calendario, 93, 189.

Calvino, 565, 609-613, 625, 630.

Campesinos, liberación de los, 551, 608.

Campesinado, 157, 322, 488 y ss., 556, 654, 685, 691, 693, 726.

Carios, 236 y ss.

Carlomagno, 433, 487, 498, 501, 505 y ss., 512 y ss., 531.

Carlos Martel, 456, 494, 495, 496, 501 y ss.

Carlos IV, 552, 557 y ss.

Carlos V, 576, 588, 605, 609, 619, 622 y ss.

Carnot, 667 y ss.

Carolingios, 495 y 501.

252, 288, 321.

Carro de guerra, 36-45, 62, 80, 233,

Cartago, 232, 326, 361, 385 y ss., 388, 397. Casiodoro, 483. Cassitas, 32-35, 49, 196, 197. Cavour, 669, 682, 702, 703. César, 365, 392, 396, 399, 402, 404. Cibeles, 266. Cicerón, 392, 399, 574, 601. Ciencia histórica, 104, 136, 591-593, 642. Cirilo, 467. Cisma, 551, 553. Civilización, 55, 414, 646, 653. Clodoveo, 435, 449 y ss., 490 y ss., 501. Cluny, 515, 523, 527. Colbert, 631. Colón, 578 y ss., 584, 721. Confucio, 114, 116, 121 y ss., 276, 278, 289, 294, 302. Conservadoras, potencias, 459-472, 675. Constantino, 433, 438, 442 y ss., 459, 469 y ss., 480, 503, 513. Constantino XI, 462. Copérnico, 592, 596 y ss. Cortés, 584, 586. Creta, 22, 45, 50, 225 y ss., 236. Cristianismo, 218, 420-425, 514 y siguientes, 540 y ss., 564, 593, Cristianos, persecuciones de los, 423, 479. Cruzadas, 462, 470, 523, 529, 602. Cultura, 43 y ss., 143, 153, 168, 176, 186, 196, 231, 285-296, 359, 518, 642. Culturas superiores, 43, 52-61, 71,

China, 69, 71, 80, 114 y ss., 123 y siguientes, 289 y ss., 299, 303, 315, 727.

Cuneiforme, escritura, 91, 189.

286, 299, 586.

Chipre, 49, 50, 194, 224, 229. Chou, 288-291.

Dante, 202, 534.

Darío I, 278.
Delfos, 248, 256, 264, 269, 306, 313, 324, 326, 336, 350.

Deméter, 261-273, 359.

Descubrimientos, 564, 580, 586, 589, 593, 620.

Deuteronomio, 205, 424.

Diádocos, 369 y ss. Dietrich, 213.

Dilthey, W., 60, 70, 74 y ss., 101, 104 y ss., 126, 373, 374, 423, 436, 568, 601, 602, 605, 621, 642, 644,

646. Diocleciano, 417 y ss., 438, 442 y

siguientes. Dióniso, 257, 261-273, 313, 330, 359. Dórico, estilo, 279, 306, 343, 350.

Drama, 264, 526, 646. Droysen, J. G., 104, 113, 126, 361,

365, 367.

Eannatum, 190, 193.

Eckart, maestro, 549.

Edipo, 240, 296-304, 333. Egina, 319, 325.

Egipto, 19, 20 y ss., 42, 50, 53, 90, 169-187, 192, 286, 299, 342, 388,

418, 455 y ss., 584.

Elam, 91, 194, 198, 200. Eleusis, 266, 270 y ss.

Empresarios, 688 y ss., 691.

Eneas, 388, 405, 406.

Enrique IV, Emperador, 526, 528.

Enrique VI, 529. Enrique IV, de Francia, 526, 528,

Epigonismo, 620, 679, 681.

Epica, 39, 49, 249, 250 y ss.,280.

Erasmo de Rotterdam, 601, 603, 604, 608.

Escitas, 69 y ss., 79, 96, 200. Escipión, el Africano, 117, 374, 383,

389. Geoglástica 541 546 549 y ss. 553.

Escolástica, 541, 546, 549 y ss., 553, 589, 593, 604, 640.

Escritura, 235, 337, 467.

Esdras, 206.

Eslavos, 435, 463 y ss., 489, 495, 558, 701.

España, 402, 555, 613, 615, 622, 632. Esparta, 107, 251 y ss., 315, 318 y

siguientes, 323, 325, 327, 328, 360. Esquilo, 256, 326, 330 y ss., 431.

Estado, 532 y ss., 557, 620 y ss., 627,

Estados Pontificios, 469, 502.

Estados Unidos de América, 717. 720.

Estilo, 168, 343, 541, 546, 621, 648 Estoa, 357, 568.

Etruscos, 376, 378, 386.

Eurípides, 331, 333 y ss., 358. Europa, 11, 12, 242, 254, 257, 277,

312, 326, 337, 363, 393, 421, 423, 431 y ss., 588, 598, 599, 624, 707, 713, 734 y ss.

Ezequiel, 205.

Faraones, 41, 42.

Federico Barbarroja, 525, 528 y ss., 577.

Federico II, 526, 530 y ss., 548, 555, 602.

Federico el Grande, 635, 643.

Fenicios, 76, 233 y ss., 236, 248.

Fidias, 359. Filisteos, 22, 52, 203.

Filosofía, 81, 133, 273, 296, 302, 314, 335-340, 356 y ss., 413, 478,

545, 594, 599. Filosofía de la Historia, 266, 13, 133, 146, 300, 303, 434. Florencia, 567, 568, 574, 620.
Focio, 467, 471.
Francisco de Asís, San, 517, 548.
Francos, 449, 485, 491, 494, 501, 512, 525.
Francfort, Parlamento de, 509, 680.
Francia, 492, 541, 554, 613, 625, 632, 658, 700 y ss.

Galileo, 590 y ss., 594, 596, 598, 620. Gengis-Khan, 165, 634. Gilgamesh, poema de, 191, 193. Ginecocracia, 214, 232. Gnosis, 477. Godos, 441, 445, 448, 453. Goethe, 99, 118, 362, 563, 570, 579, 600, 653, 659, 666, 676 y ss., 678 y ss., 681, 690. Görres, J., 110, 112, 213. Gótico, 70, 143, 539-562, 563, 649. Gregorio Magno, 435, 468, 484, 486. Gregorio de Nacianzo, 469. Gregorio VII, 526. Gregorio IX, 548. Grimm, J., 110 y ss., 152, 260. Guerra civil de Roma, 387, 395, 399 y siguientes. Guerras mundiales, 389, 711, 729-742. Guteos, 195.

Habsburgo, 552, 555, 558, y ss., 622 y siguientes, 625.

Hammurabi, 194, 196.

Hansa, 560 y ss.

Hegel, 74, 103, 113, 116, 133, 145, 146, 202, 217, 285, 300, 301, 308, 312, 315, 325 y ss., 330, 335, 349, 356, 365, 367, 396, 398, 433 y siguientes, 438, 440, 471, 494, 600, 659, 693.

Helenismo, 136, 236, 246, 269, 274, 355-372, 468.

Heráclito, 337 y ss., 339. Herder, 118, 142, 150, 152, 703. Herencia, 121-131, 486-511, 541, 737 y ss. Hermes, 309, 310. Heródoto, 71, 89-99, 107, 200, 201, 261, 263, 300, 326. Héroes, 239, 249, 252, 255, 258 y siguientes, 264, 310, 311, 317, 333, 490. Hesíodo, 261, 266, 270, 273, 274, 342. Hicsos, 34, 35, 45, 177, 227. Historia, 72-85, 127 y ss. Historia crítica, 127 y ss., 131-138. Historia universal, 11, 12, 14, 74 y siguientes, 112, 125, 131, 133, 276, 277, 286, 297, 300, 303, 389, 392, 433 y ss., 494, 694, 714 y ss. Historiografía, 79, 89, 99, 117, 566, 637, 644 y ss. Hititas, 21, 32-34, 47, 49. Homero, 51, 70, 117, 125, 196, 221, 237, 239, 249-260, 266, 274, 307, 312, 331, 341, 431, 498, 574. Hugonotes, 631. Humanismo, 304 y ss., 566 y ss., 573, 604, 620, 621, 629. Humboldt, Guillermo de, 97, 152, 359, 360, 364, 392, 581. Hunos, 69, 72, 78, 435, 447 y ss. Hussitas, 558.

486, 497, 499, 500, 553, 576, 604, 622.

Ignacio de Loyola, 615-617.

Illirios, 25 y ss., 376, 390, 418, 442.

Illustración, 315, 321, 336 y ss., 359, 360, 639, 643, 726.

Imágenes, querella de las, 470 y ss., 502.

Imperio alemán, 511 y ss., 514, 529, 541, 622, 628, 702.

Iglesia, 422, 467 y ss., 471 y ss., 473-

India, 287, 299 y ss., 315, 369, 583 y ss., 586. Indogermanos o indoeuropeos, 27-36. Industrial, sociedad, 554, 633, 643, 667, 679, 685 y ss., 689, 704, 711.

Industrial, revolución, 690, 692 y ss., 697, 699, 700, 713.

Inglaterra, 384, 410, 486, 497, 507, 512, 522, 531, 554, 613, 632, 679, 697 y ss., 716.
Inocencio III, 529.

Invasiones, 27-36, 79, 317, 433, 436, 442, 447 y ss., 463, 490, 505, 521. Inventos, 381, 688, 690.

Irlandesa, iglesia, 499. Isaías, 204 y ss., 276. Islam, 436, 455, 457, 466, 476, 506,

523, 583. Israel (v. también judaísmo), 202,

203, 475, 477. Italia, 361, 375 y ss., 395, 453, 525, 527, 574, 702.

Japón, 579, 708, 725, 729. Jeremías, 202, 534, 577.

Jeroglífico, 176, 189. Jesús, 420 y ss., 428, 478.

Jinetes, pueblos, 37, 161, 380, 435. Jónico, estilo, 94, 319, 324, 343, 350. Judaísmo, 203-208, 254, 276, 427, 459, 475, 476.

Justiniano, 435, 452 y ss., 461, 491.

Kafti, 35, 45, 49, 226 y ss., 230, 240. Kamares, estilo de, 34, 226 y ss.

Langobardos o lombardos, 447 y ss., 450, 485, 495, 502, 503, 507, 510.

Laotse, 276, 303. Lenguaje, 150 y ss. León I, Papa, 444, 461, 468, 482, 483.

León III, Emperador de Bizancio, 456, 458, 461, 510. Leonardo de Vinci, 570, 595.

Libios, 19, 20, 91.

Licurgo, 317, 321. Lidia, 200, 320, 324.

Livio, 117 y ss., 413, 415, 619. Luis XIV, 634 y ss., 638, 645.

Lugalzaggisi, 193. Lutero, 565, 605, 606, 609.

Macedonia, 323, 365 y ss., 390, 465.

Magallanes, 578 y ss. Mágica, cultura, 147, 207, 275.

Magyares, 447, 467. Mahoma, 435, 455, 487, 506, 510.

Maratón, 263, 325, 335. Maquiavelo, 382, 386, 560, 618-

620, 635. Máquina, 571, 596, 679, 687 y si-

guientes, 692. Marco Aurelio, 441.

Marcomanos, guerra de los, 441. Marxismo, 679, 691, 693 y ss.

Matemáticas 592, 594 y ss., 641.

Materialismo, 665, 686.

Matriarcado, 68, 211-221.

Maximiliano I, 557, 560.

Medinet-Habu, 19 y ss., 52 y ss., 55.

Medos, 198, 200. Megiddo, 47.

Menandro, 372.

Menes, 171, 174, 175. Menfis, 19, 21, 93, 175.

Mercantilismo, 371, 636, 688. Merovingios, 436, 492, y ss., 501,

540. Mesopotamia, 35, 59, 76, 161, 164,

187-202. Metafísica, 597, 606, 640 y ss.

Método, 593. Metternich, 638, 659, 669, 672 y siguientes, 675, 702, 707. Meyer, Ed., 93, 183, 195, 246, 278, 317, 336, 375. Micenas, 50, 236-249. Miguel Angel, 567, 571, 577, 648 y siguientes. Minos, 228 y ss., 243. Mitanni, 35, 197. Moira, 258. Molière, 647. Mommsen, 381, 391, 403. Monumental historiografía, 99-107. Möser, F., 652. Movimiento obrero, 686, 695, 699. Música, 541, 641, 647, 650, 676, 683.

Nabopolassar, 200. Nabucodonosor II, 203. Napoleón I, 658 y ss., 668, 670, 701 y ss., 719. Napoleón III, 669, 701. Naramsin, 190, 194 y ss. Niceno, concilio, 479, 481. Nicolás I, Papa, 471 y ss., 510. Niebuhr, B. G., 116, 381. Nietzsche, F., 89 y ss., 98, 100, 108, 110 y ss., 120, 122, 124, 127, 183, 273, 278, 279, 313, 314, 330, 335, 666, 675. Nomadismo, 61, 65, 115, 153 y siguientes, 285. Normandía, 522 y ss. Normandos, 464, 510 y ss., 524. Novalis, 211 y ss. Novela, 724.

Obreros, 696, 698.
Occidente, 11, 299, 306, 315, 421, 432, 436, 444, 447, 449, 451, 482, y ss., 486, 487, 490, 493, 494,

508, 511, 587, 617, 707-715.

Ockam, Guillermo de, 550 y ss.

Odilón, Abad de Cluny, 527.

Omíadas, 456.

Orcómeno, 237 y ss.

Orestíada, 291, 330.

Orfismo, 273, 274, 275.

Orígenes, 117, 420, 450, 458, 478, 539.

Ornamento, 149 y ss., 155.

Ostrogodos, 448 y ss., 490.

Otón el Grande, 511 y ss., 527, 532.

Pablo, San, 217, 460, 477, 513, 602. Países Bajos, 613, 631 y ss. Palestina, 35, 40, 424. Parménides, 338. Partenón, 344, 351. Partos, 37. Patriarcado, 211-221. Patricius Romanorum, 496, 504. Pericles, 138, 323, 329, 344, 346, 645. Persas, 199, 202, 324, 325, 336. Perséfone, 270, 275. Petrarca, 567, y ss., 574. Pilato, 420. Pintura, 347, 570 y ss. Pipino, 435, 493, 494, 499, 500, 501 y ss. Pirámides, 176. Pirenne, H., 451 y ss., 487, 506. Pirro, 361, 370, 375, 382, 387 y siguientes. Pitágoras, 272, 337. Plástica, 316, 344 y ss., 518, 541, 546, 569, 647, 650. Platón, 265, 266, 321, 332, 339,

355 y ss., 362, 387, 539,

Polibio, 375, 386, 388 y ss., 393,

Polis, 77, 138, 248, 270, 279, 290,

579, 597, 601, 641.

Plethón, 602.

396, 407, 619.

574,

314-329, 330, 332 y ss., 335 y siguientes, 340, 344, 348 y siguientes, 352, 357 y ss. Política, 42, 306, 669, 695 y ss. Pontificado, 125, 485, 496, 502, 509 y ss., 524, 528 y ss., 530, 555. Portugal, 583 y ss., 588. Poseidón, 351. Posidonio, 391 y ss. Prehistoria, 141-148. Principado, 415 y ss. Profetas, 185, 208, 272-281, 293 y ss., 691. Proletariado, 396, 679, 686, 691, 694, 703. Prusia, 637, 671 y ss., 705. Ptolomeo, 577, 578, 589, 598. Ptolomeos, 370, 371. Pueblos del mar, 19-27.

Qades, 45, 47, 49.

Racine, 647. Rafael, 575. Ramsés II, 35, 47, 48, 54. Ramsés III, 19, 20, 22, 24, 53. Ranke, L. von., 81, 97, 99, 117, 297, 523, 552, 579, 580, 629, 635, 637. Ratzel, 63. Raza, 161, 721, 728. Reacción, 660, 704. Reforma, 70, 553, 576, 603 y siguientes, 617, 626. Religión, 184, 276, 301, 310, 312, 383 y ss., 438, 475, 594, 601, 640. Renacimiento, 305, 315, 507, 562, 577, 622, 648. Renovación, 487, 489, 516, 541. Revolución francesa, 654-658, 659 y siguientes, 671, 674. Rohde, E., 256, 264, 266, 269, 272, 274.

Roma, 116 y ss., 125, 130, 327, 361, 377 y ss., 391-404, 437, 439, 460, 527, 613. Románico, 507, 541 y ss. Romano, imperio, 379, 401, 413, 469, 486, 495, 511, 623. Romanticismo, 675, 681, 703. Rousseau, 652 y ss., 655, 699. Rusia, 288, 467, 700, 702, 723 y siguientes, 727 y ss. Salamina, 263, 323, 325 y ss., 332. 335, 336, 431. Salustio, 394. Samnitas, 387. Santa Alianza, 673 y ss., 701, 702. Sargón I, 92, 190, 194, 199. Savigny, 110. Scharnhorst, 671. Schliemann, 237. Secularización, 562-577, 601, 605, 626, 641, 645*.* Semitas, 189, y ss., 193, 223, 232. Senaar, 41, 50, 90 y ss., 189, 192, 196. Senaquerib, 197. Sentido histórico, 112. Sethos I, 47, 55, 170. Shakespeare, 334, 514, 554, 621, 646. Simbolismo, 518, 534, 547. Siria, 35, 40, 76, 235, 361, 455, 457, 523, 584. Social, política, 695, 697. Sofística, 334, 339 y ss., 360, 652 y y siguientes. Sófocles, 331 y ss., 335. Solón, 317, 322 y ss., 343, 348. Spengler, 36, 38, 67, 70, 90, 151, 182, 229, 235, 342, 387, 515 y siguientes, 517, 571 y ss., 591. Stein, Barón de, 705. Stein, L., 680. Suiza, 559. Sumerios, 189 y ss.

Tácito, 341, 374, 405, 414 y siguientes, 441. Tartessos, 229 y ss. Teatro, 622, 646. Técnica, 146 y ss., 595, 686, 707, 720. Temístocles, 326, 328. Templo, 341-352. Teocracia, 206, 304, 314, 336, 383. Teodorico el Grande, 439, 448, 452, 490 y ss. Teodoro, Abad de Studion, 469. Territorios alemanes, 499, 556 y siguientes, 609. Teutónica, Orden, 558, 561. Thutmosis I, 40, 44. Thutmosis III, 20, 35, 42, 44, 54, 179, 233. Tiglatpileser I, 187, 197... Tiglatpileser III, 197 y ss. Tiranos, 632. Tirinto, 238 y ss. Tomás de Aquino, 548, 549, 550. Totemismo, 217. Toynbee, 384. Tragedia, 264, 269 y ss., 280, 313, 314, 330, 335, 622, 629.

Tridentino, concilio, 613 y ss. Troya, 50 y ss., 136, 249, 257. Tucídides, 131-138.

Vándalos, 439, 441, 445, 449, 453, 483, 496. Vico, 97, 579. Virgilio, 116 y ss., 374, 388, 404 y siguientes, 534. Visigodos, 439, 445, 449 y ss. Voltaire, 643, 645 y ss.

Wallenstein, 621, 629. Winckelmann, 118, 305, 362. Wúlfila, 445, 450, 491.

Yorck, Conde, 31, 99 y ss., 106, 133, 297, 605.

Zeus, 71, 220, 223, 240, 242 y siguientes, 257 y ss., 262, 266, 273, 288, 330 y ss., 351.

Zoroastro, 199, 201, 216, 276, 293.

Zuinglio, 602, 608.

